Die Entstehung der Idee von fremden Erlebnissen und die Sympathie mit denselben nach David Hume, verglichen mit der Einfühlungslehre von Theodor Lipps

INAUGURAL-DISSERTATION
ZUR
ERLANGUNG DER PHILOSOPHISCHEN DOKTORWÜRDE
VORGELEGT DER
PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT
DER
UNIVERSITÄT BERN

VON
Jerodiakon Ewthimi Sapundschijeff
aus **Koprivstitza** (Bulgarien).



ZÜRICH □ 1916.
Diss.-Druckerei Gebr. Leemann & Co.
Stockerstr. 64.

Von der philosophischen Fakultät auf Antrag von Fräulein Prof. Dr. Anna Tumarkin angenommen.

Bern, den 15. Juli 1915.

Der Dekan:
Prof. Dr. **Arthur Weese.**

Alle Bewußtseinsinhalte lassen sich einteilen in die folgenden drei Kategorien: die körperliche Außenwelt, unsere eigenen Erlebnisse und die fremden Erlebnisse. Jeder Bewußtseinsinhalt bezieht sich entweder auf ein äußeres körperliches Ding, oder auf ein bloßes Erlebnis, oder auf ein fremdes Erlebnis. Die erste Kategorie ist uns nach Hume gegeben durch die Eindrücke der Sinneswahrnehmung, modifiziert durch die Eindrücke der Selbstwahrnehmung; nach Lipps hat sie zur Quelle die sinnliche Wahrnehmung. Die zweite Kategorie ist uns nach Hume durch die Eindrücke der Selbstwahrnehmung gegeben; sie entspringt nach Lipps aus der zweiten Quelle der Erkenntnis, aus der inneren Wahrnehmung.

Wie kommen wir nun dazu, von den fremden Erlebnissen zu sprechen? Die Antwort Humes (s. Anfang des II. *Teils* unserer Arbeit) und die Antwort von Lipps auf diese Frage darzustellen, ist *das erste Ziel* der vorliegenden Arbeit.

Genau so unbestreitbar wie die Existenz unserer Ideen von fremden Erlebnissen ist auch die Tatsache, daß wir uns für die fremden Erlebnisse interessieren, daß wir sie miterleben und auf solche Weise von ihnen in unseren Handlungen, Gefühlen und Strebungen beeinflußt werden. Eine genau so wichtige Frage, wie die Frage nach der Entstehung der Idee von fremden Erlebnissen, ist deshalb auch die Frage:

Wie kommen wir dazu, die fremden Erlebnisse mitzufühlen, mitzuerleben?

Die Antworten von Hume und Lipps auf diese zweite Frage darzustellen, ist *das zweite Ziel* der vorliegenden Arbeit. Da die Tatsache des Miterlebens der fremden Erlebnisse von Hume nur durch eine „sowohl *an sich*, als auch *in ihren Folgen* sehr bedeutsame Eigenschaft der menschlichen Natur,“ [1]) durch die *Sympathie* erklärt wird, so kann das zweite Ziel unserer Arbeit mit anderen Worten als eine Darstellung der *Lehre Humes über das Wesen der Sympathie* und *über ihre Bedeutung bei der Entstehung unserer Affekte und unserer ethischen Unterscheidungen* definiert werden (II. *Teil* der Arbeit).

---

[1]) David Hume, „Traktat über die menschliche Natur“. Deutsch von Th. Lipps, II. Teil, S. 48.

Da bei Lipps die Antwort auf unsere zweite Frage schon in der Einfühlungslehre, welche die Antwort auf die erste Frage gibt, enthalten ist, so kann sowohl das zweite wie das erste Ziel unserer Arbeit — in Bezug auf Lipps — mit anderen Worten als eine Darstellung der Einfühlungslehre von Lipps definiert werden (I. Teil).

Das dritte Ziel unserer Arbeit ist, eine kurze Parallele zwischen den Ansichten beider Philosophen — insofern sich ihre Standpunkte vergleichen lassen — zu geben (III. Teil).

Wir fangen mit Lipps an.

I. TEIL.

Der Einfühlungsbegriff bei Theodor Lipps.

Das Prinzip der Einfühlung wird von Theodor Lipps nicht nur in Bezug auf fremde Erlebnisse angewendet. Dieser Begriff nimmt eine sehr wichtige Stelle nicht nur in seiner Erklärung der Entstehung der Idee von fremden Erlebnissen und in seiner Ethik, sondern auch in seiner Ästhetik und sogar in seiner Logik und Erkenntnistheorie. Wir werden aber das Wesentliche in diesem Begriff am leichtesten und am klarsten hervorheben können, wenn wir von derselben Frage ausgehen, welche uns bei der Darstellung Humes interessiert, nämlich von der Frage:

Wie komme ich dazu, nicht nur von meinem erlebenden „Ich" und von äußeren erlebten „Sachen", sondern auch von den „anderen Ichen" zu sprechen? „Wie weiß ich von fremden Ichen"? [1])

In seiner Antwort auf diese Frage tritt Lipps der Analogieschlußtheorie entgegen.

Wir fangen deshalb mit der kurzen Erwähnung dieser Theorie und mit den Lippsischen Haupteinwänden gegen diese Theorie an.

Nach der Analogieschlußtheorie kommen wir zu der Idee von einer Existenz der fremden Iche auf folgende Weise: in uns selbst sind gewisse körperliche Äußerungen immer mit gewissen Erlebnissen verknüpft. Z. B. gewisse Laute sind immer mit dem Erlebnis des Schmerzes assoziativ verknüpft. Wenn wir nun einen ganz analogen Laut als von außen kommend wahrnehmen, so schließen wir auf Grund der bisherigen assoziativen Verknüpfung und der Analogie, daß da auch das immer mit diesem Laute verknüpfte Erlebnis des Schmerzes vorhanden sein muß; genau so, wie wenn wir bei dem Wahrnehmen des Rauches unbedingt auch das Feuer als vorhanden denken. So kommen wir zu der Vorstellung, daß es auch Erlebnisse außer uns gibt, und nach weiteren Kombinationen fremder Erlebnisse und nach weiteren solchen Analogieschlüssen mit uns selbst kommen wir

---

[1]) Th. Lipps, „Leitfaden der Psychologie", 3. Aufl., S. 48.

auch zu der Vorstellung von dem Träger dieser fremden Erlebnisse, von dem fremden „Ich".

Gegen diese Theorie wendet Lipps Folgendes ein:

„Die einzige Möglichkeit eines Analogieschlusses wäre in unserem Falle doch die: Ich habe an meinem Körper, d. h. an einer bestimmten Stelle der Außenwelt, eine Gebärde, etwa die des Zorns gesehen, und zugleich mich zornig gefühlt, oder meinen Zorn erlebt. Und nun sehe ich die gleiche Gebärde an einer anderen Stelle. Daraus schließe ich, daß daran wiederum ein ebensolcher Zorn, also wiederum mein Zorn, der einzige, den ich kenne, hänge, oder daß ich jetzt wiederum Zorn erleben werde. Natürlich würde dieser Schluß im gegebenen Falle leicht sich widerlegen. Ich kann vielleicht jetzt trotz jener Gebärde kein Analogon meines ehemals erlebten Zornes in mir entdecken. Ja, ich fühle vielleicht jetzt das Gegenteil. Daraus nun werde ich schließen, die Gebärde komme also auch vor, ohne von Zorn begleitet zu sein; so wie ich zweifellos an feuerlosen Rauch glauben würde, wenn ich einmal Rauch sähe, aber von Feuer schlechterdings nichts bemerken könnte. Dagegen könnte mir der Gedanke, ein „anderer" fühle jetzt statt meiner den Zorn, dieser könne auch eine solche Existenzweise haben, erst kommen, wenn ich von dem „anderen" schon wüßte. Aber eben, wie ich dazu komme, das ist ja hier die Frage."[2])

In diesem Zitate sind eigentlich zwei Einwände von Lipps enthalten. Zuerst der eine:

Einen Anlaß zu dem Analogieschluß würden wir also in unserem Falle nur dann haben, wenn ich immer bei der Wahrnehmung gewisser körperlicher Äußerungen anderer das gewöhnlich in mir solchen eigenen Äußerungen entsprechende Erlebnis hätte. Einen Anlaß zu dem Analogieschluß könnten wir nur dann haben, wenn diese Bedingung erfüllt würde. Diesem Einwand gegenüber können vielleicht die Analogieschlußtheoretiker den Instinkt der Nachahmung zu Hilfe ziehen. Sie können auf die Tatsache hinweisen, daß in uns bei dem Wahrnehmen gewisser körperlicher Erscheinungen immer die ihnen entsprechenden Erlebnisse unmittelbar auftauchen. Wenn ich die körperlichen Erscheinungen, die ich nachträglich als Äußerungen des Zornes deute, wahrnehme, so ahme ich diese körperlichen Äußerungen nach und die Vollziehung dieser körperlichen Bewegungen verursacht die Entstehung des entsprechenden Erlebnisses in mir.

Auf solche Weise würde die stetige assoziative Verknüpfung zwischen körperlichen Äußerungen und Erlebnissen gerettet und man könnte den ersten Einwand von Lipps als erledigt betrachten. Nach der genannten Zuhilfenahme des Nachahmungsprinzips muß

---

[2]) Lipps, „Leitfaden", S. 49.

man zugeben, daß wenigstens der Anlaß zu einem Analogieschluß, wenigstens die stetige assoziative Verknüpfung, welche die notwendige Vorbedingung für jeden Analogieschluß ist, bei unserem Falle da ist. Es kann nicht vorkommen, daß ich die Gebärde wahrnehme, ohne das entsprechende Erlebnis zu haben.

Auf den Nachahmungstrieb gestützt, erhält die Analogieschlußtheorie die Möglichkeit, auch trotz des genannten Einwandes von Lipps zu behaupten: Wenn bei mir das Vorhandensein dieses Lautes immer mit dem Vorhandensein des Erlebnisses verknüpft ist, so habe ich das Recht, zu schließen, daß das auch bei den anderen der Fall ist, daß also bei dem Vorhandensein des Lautes eines anderen in ihm das entsprechende Erlebnis vorhanden ist.

Und hier kommt der zweite Einwand von Lipps. Mit dem Feststellen des stetigen Zusammenseins gewisser körperlicher Äußerungen und gewisser Erlebnisse ist die Analogieschlußtheorie keinen Schritt weiter gekommen. Die Hauptsache bei der analogieschlußtheoretischen Lösung unseres Problems ist das Begründen und das Erklären jenes Übergehens von „mir“ zu den „anderen“ und gerade dieses Übergehen bleibt bei der Analogieschlußtheorie unerklärt. In dem jetzt vorgebrachten Gedankengang der Analogieschlußtheorie ist gerade das vorausgesetzt, was zu erklären ist. Hier spricht man von „mir“ und von den „anderen“. Hier setzt man also voraus, daß die Idee von einem fremden Ich in mir schon vorhanden ist — also das, was die Analogieschlußtheorie eigentlich zu erklären hat.

Der Analogieschluß kann mich nur soweit bringen, daß ich aus der Wahrnehmung gewisser physischer Erscheinungen schließen könnte: jetzt wird auch das gewöhnlich mit dieser Wahrnehmung verknüpfte Erlebnis von mir erlebt werden. Die Idee von einem Erlebnisse, das von einem anderen Ich erlebt wird, oder besser: die Idee von einem erlebenden fremden Ich ist etwas ganz neues. Und wenn die Analogieschlußtheoretiker sagen, daß ich dieses Neue durch Analogieschluß gewinne, so behaupten sie, daß ich durch den Analogieschluß eine Neuschöpfung vollziehe, so bezeichnen sie also als einen Analogieschluß das, was „das vollkommene Gegenteil eines solchen ist.“ [3])

Wir sind also durch die Erwähnung dieser zwei Einwände von Lipps so weit gelangt, daß wir nun weiter behaupten können: auch nach Heranziehung des Nachahmungstriebes bleibt die Idee von einem fremden Erlebnisse etwas Neues und durch den Analogieschluß ist dieses Neue nicht zu gewinnen.

„Etwas vollkommen Neues kommt in dem Gedanken des fremden Ich und des Gegensatzes desselben zum eigenen Ich, zu

---

[3]) Lipps, „Leitfaden“, S. 49.

„mir“ hinzu“[3a]) — das ist also die Tatsache, welche dem Haupteinwande von Lipps zugrunde liegt und welche zu erklären die Analogieschlußtheorie nicht im Stande ist.

Damit wir dieses Neue gewinnen können, ist es nach Lipps nötig, daß wir das durch die Nachahmung gewonnene Erlebnis, als in den äußeren Erscheinungen liegend, betrachten können. Es ist nötig, daß wir dieses Erlebnis in die ihm entsprechenden äußeren Erscheinungen verlegen können; es ist nötig, daß wir dieses Erlebnis in die äußeren Erscheinungen des Menschen einfühlen.

So kommt Lipps dazu, zu behaupten, daß es in uns neben den beiden Erkenntnisquellen, neben der sinnlichen und der inneren Wahrnehmung, eine dritte Erkenntnisquelle gibt. Diese dritte Erkenntnisquelle ist die Einfühlung. Die Einfühlungstheorie ist ein Versuch, die Vorstellung fremder Erlebnisse als Resultat der modifizierten Nachahmung zu erklären, aber nicht mit Hilfe des Analogieschlusses, sondern mit Hilfe einer besonderen Funktion der Seele — der Einfühlung. „Ich sehe nicht, sagt Lipps, die Verschiebung am Auge, und stelle mir daneben den Stolz vor, sondern unmittelbar in jener Verschiebung, die ich sehe, ist mir der Stolz gegeben, so sehr, daß ich sage, ich sehe den Stolz in dem Auge. — So meine ich auch in dem Affektlaute den Affekt, — zwar nicht zu sehen, aber ich meine, ihn darin zu hören. . . Aber auch in diesem „Sehen“ (und „Hören“) liegt mehr, nämlich — Einfühlung.“[4])

Diese Funktion der Einfühlung ist eigentlich nach Lipps dieselbe Funktion der „inneren“ Nachahmung, welche auf die äußere, physische, Nachahmung folgt. Indem ich nachahme, fühle ich das von mir Erlebte in eine äußere Ausdrucksbewegung ein. Indem ich einfühle, ahme ich nach. Das Einfühlen ist von dem Nachahmen selbst unzertrennlich. Für eine und dieselbe Funktion braucht Lipps bald den Terminus „Einfühlung“, bald „Nachahmung“,[5]) bald „Objektivierung“,[6]) bald „Miterleben“ oder „Sympathie“,[7]) je nach seinem Ausgangspunkt: wenn sein Ausgangspunkt unser subjektives Erleben ist, dann erscheint dieser Prozeß als „Einfühlung“ im engeren Sinne (d. h. als Übertragung unserer Gefühle in die äußeren Objekte) oder als „Einfühlung“ im weiteren Sinne, als „Selbstobjektivation“.[8]) Wenn dagegen der Ausgangspunkt das Objektive ist, dann erscheint dieser Prozeß als „Nachahmung“ dieses Objektiven oder als dessen „Miterleben“,

---

[3a]) Ibid.

[4]) Lipps, „Ästhetik“, I. Teil: „Grundlegung der Ästhetik“, Hamburg 1903, S. 108.

[5]) Vgl. z. B. Lipps, „Die ethischen Grundfragen“, 3. Aufl., S. 18.

[6]) Vgl. z. B. „Leitfaden“, S. 222.

[7]) Vgl. z. B. „Grundfragen“, S. 16.

[8]) Vgl. „Leitfaden“, S. 50, 223.

„Nacherleben", „Sympathisieren". Psychologisch bleibt aber immer der Sachverhalt derselbe: in allen diesen Formen haben wir immer ein und denselben Prozeß des Zusammenerlebens eines Innerlichen mit einem Äußerlichen und zwar ein Erleben des Ersten nicht neben dem Zweiten, sondern in dem Zweiten. „Ich sehe die Veränderung in den Zügen eines anderen „Individuums". . . Und dabei nun entsteht in mir, ich weiß nicht wie, eine Tendenz, in bestimmter Weise mich innerlich einzustellen, zu betätigen und zu fühlen. . . Ich fühle also, zum mindesten der Tendenz nach, Trauer; ich fühle mich in diesen affektiven inneren Zustand hineingezogen. Aber ich fühle diese Trauer nicht als bedingt durch eigene traurige Widerfahrnisse oder Gedanken, sondern als bewirkt durch die wahrgenommene Gebärde. Ich fühle oder finde sie daran gebunden, erlebe sie als etwas dazu Gehöriges, darin Liegendes, in und mit der wahrgenommenen Gebärde Gegebenes. Ich fühle oder finde sie dann weiterhin als zu dem Individuum gehörig, an dem oder an dessen sinnlicher Gesamterscheinung ich die Gebärde wahrnehme. Diese Tatsache bezeichnen wir mit einem der Psychologie unserer Tage völlig geläufig gewordenen Namen, nämlich dem Namen „Einfühlung": Ich „fühle" eigene Trauer, fühle also „mich" mit dieser, durch die Wahrnehmung der Gebärde in mir geweckten Bestimmtheit meines eigenen Wesens, „in" die Gebärde, oder allgemeiner gesagt, in die sinnliche Erscheinung eines fremden Individuums, „ein".[9])

Was für Schattierungen dem Einfühlungsbegriff von Lipps auch gegeben sein mögen, jedenfalls ist die Antwort von Lipps auf unsere Fragen nach der Entstehung der Idee von fremden Erlebnissen und nach dem Miterleben derselben ganz klar: die fremden Erlebnisse erschließen wir nicht. Zu ihnen kommen wir durch eine besondere seelische Funktion, durch die Einfühlung, durch die Selbstobjektivierung. „Das Miterleben ist für mich oder mein Bewußtsein in Wahrheit kein Miterleben. Sondern es ist einfaches Erleben, ein solches, bei dem ich, wie gesagt, nicht weiß, wie mir geschieht. Aber dieses eigene Erleben ist eben an die fremde körperliche Erscheinung gebunden. Dadurch wird diese für mich zum Träger eines inneren Lebens; der einzelne Vorgang, den ich an ihr beobachte, zur Lebensäußerung. Es entsteht für mich schließlich durch solche und verwandte Akte der Einfühlung das fremde psychische Individuum. Die Einfühlungsakte konstituieren dasselbe. Das fremde psychische Individuum ist also von mir geschaffen aus mir. Sein Inneres ist aus dem meinigen genommen. Das fremde Individuum oder Ich ist das Ergebnis einer Projektion, Spiegelung, Hineinstrahlung meines Selbst, oder dessen, was ich

---

[9]) „Grundfragen", S. 15 und 16.

aus Anlaß der sinnlichen Wahrnehmung einer fremden körperlichen Erscheinung in mir erlebe, in eben diese sinnliche Erscheinung, eine eigentümliche Art der Verdoppelung meiner."[10]) „Keine Persönlichkeit kennen wir unmittelbar außer der eigenen."[11]) „Die fremde Persönlichkeit ist für unser Bewußtsein gar nichts als die in den fremden Körper versetzte, zugleich so oder so modifizierte eigene Persönlichkeit."[12])

Schon die oben angeführten und betonten Äußerungen von Lipps: „in mir entsteht, ich weiß nicht wie, eine Tendenz," und: „es ist ein einfaches Erleben, bei dem ich nicht weiß, wie mir geschieht," zeigen klar, daß Lipps gegenüber der Analogieschlußtheorie ganz auf dem entgegengesetzten Boden steht. Er spricht nicht von einer bewußten Tätigkeit der Vernunft, nicht von einem Schließen, sondern von einer Tatsache, welche, „so wenig als die ihr analoge, daß das sinnlich Wahrgenommene und daß das innerlich Wahrgenommene, insbesondere also die Gegenstände unserer Erinnerung, uns unmittelbar als wirklich erscheinen, weiter ableitbar ist."[13]) „Das Bewußtsein der Wirklichkeit, mag es nun auf sinnlicher Wahrnehmung oder auf Erinnerung oder auf der Selbstobjektivierung beruhen, ist Sache eines nicht weiter zurückführbaren „Instinktes". Der „Instinkt" also ist die allgemeine Grundlage aller unserer Wirklichkeitserkenntnis."[13])

Zu einem „Instinkt" also, d. h. zu demselben wunderbaren X, das uns auch in so vielen anderen Fällen helfen muß,"[14]) müssen wir unsere Zuflucht nehmen, wenn wir die Entstehung der Idee von fremden Erlebnissen erklären wollen.

Damit wir nun das Wesen und die Bedeutung dieses Instinktes in dem uns interessierenden Gebiet näher erfahren, müssen wir — bevor wir die weiteren Folgen dieses Instinktes der Einfühlung in dem uns interessierenden Gebiet betrachten — seine Äußerungen auch in den anderen Gebieten unseres Seelenlebens kurz zeigen.

Wenn ich das durch die Nachahmung zusammen mit einer äußeren Erscheinung gewonnene Erlebnis als das Erlebnis eines Anderen betrachte, so geschieht das nach der Auffassung von Lipps auf Grund derselben seelischen Funktion, auf Grund deren ich mit meiner apperzeptiven Tätigkeit bei dem Auffassen z. B. einer Linie sage: die Linie strecke sich, sie biege sich, sie begrenze sich u. s. w.; so geschieht das auf Grund derselben

[10]) „Grundfragen", S. 15, 16.
[11]) Ibid., S. 13.
[12]) Ibid., S. 13, 14.
[13]) „Leitfaden", S. 235.
[14]) „Grundfragen", S. 15.

seelischen Funktion, auf Grund deren ich eine Stimmung als in einer Farbe oder in einem Tongefüge liegend betrachte; auf Grund derselben seelischen Funktion, auf Grund deren ich die Schwerkraft und alle physischen Kräfte als in einem Körper liegend betrachte und auf Grund deren ich jede konkrete Wirkung als von seiner Ursache gefordert betrachte. Diese Funktion ist die Einfühlung unserer inneren Tätigkeiten und Erlebnisse in äußere Dinge oder, mit anderen Worten, diese Funktion ist die Objektivierung dieser Tätigkeiten und Erlebnisse.

Mit diesem Vergleich sind die vier verschiedenen Arten der Einfühlung bei Lipps angedeutet.

Die erste Art ist „die allgemeine apperzeptive Einfühlung." Sie ist „allgemein", weil „alles sinnlich Gegebene ihr verfällt,"[15]) und weil sie „nur Einfühlung eines Tuns, einer Bewegung, einer räumlichen Tätigkeit überhaupt"[15]) ist. Sie ist „apperzeptiv", weil das durch sie Eingefühlte dasjenige eigene innere Tun ist, welches wir in uns fühlen, bei der apperzeptiven Auffassung irgend eines Objektes. „Jeder Gegenstand aber, der für mich da ist, und von mir erfaßt wird, jeder Gegenstand, mit dem ich irgendwie geistig operiere, ist eben damit irgendwie von mir apperzeptiv gestaltet oder geformt oder trägt die Spur meiner geistigen Hand in sich."[16]) Diese Spur, diese seine „apperzeptiven Bestimmtheiten" gewinnt er für mich nur dadurch, daß ich jene innere Tätigkeit, die ich bei seiner Auffassung in mir verspüre und jene, durch das Objekt bedingte innere Nötigung, es so aufzufassen, in das Objekt selbst einfühle und dadurch das Objekt selbst beseele. Bei der apperzeptiven Auffassung einer Linie z. B. spüre ich in mir einen bestimmten Wechsel der successiven apperzeptiven Tätigkeit, des „Durchlaufens". Je nach der Natur des vor uns stehenden Objektes erfährt der Wechsel unserer Tätigkeit bald ein Übergleiten in eine neue Richtung, bald ein schroffes Abbrechen, bald eine Spannung und eine Lösung, bald einen freien, bald einen gehemmten Fortgang u. s. w. Und alle diese meine Tätigkeiten betrachte ich durch die Einfühlung als in der Linie selbst enthaltene und sage: die Linie begrenze sich, die Linie strecke sich, die Linie biege sich u. s. w. — Auf dieselbe Weise betrachte ich meine apperzeptive Tätigkeit des Fortstrebens und Zurückhaltens, der Spannung und Lösung als in dem gehörten Rhythmus liegend und sage: es sei in ihm ein Fortstreben, eine Spannung u. s. w. — Auf dieselbe Weise übertrage ich in einen Ton selbst diejenige Kraft, „mit der ich in der Erfassung des Tones mich auslebe, mit der ich in ihm mich ausströme"[17]) und „sage vom Tone, es sei in

[15]) „Ästhetik", S. 187.
[16]) „Leitfaden", S. 168.
[17]) „Leitfaden", S. 225.

ihm Kraft; von der Tonfolge, es sei in ihr Bewegung. Der Ton scheint in der Tat mehr oder minder kraftvoll sich auszuleben oder auszuströmen.“ [17]) — Auf dieselbe Weise kommen wir auch dazu, uns z. B. in einem Felsen zu erleben. „Ich fasse den Felsen successive auf. Diese Auffassung ist Tätigkeit; und diese Tätigkeit ist zunächst meine Sache. Aber ich vollziehe sie nicht willkürlich, sondern der Fels fordert mich dazu auf. Er weist mich von Punkt zu Punkt fort. Indem ich den Felsen betrachte, oder zum Gegenstand meiner Aufmerksamkeit mache, erlebe ich den Drang oder die Nötigung des Fortgehens von Punkt zu Punkt. Ich erlebe ihn unmittelbar in dem Felsen und aus ihm heraus. Ich fühle das Streben als ein von dem Felsen, so wie er ist, herkommendes. Indem ich den Felsen successive entstehen lasse, verwirklicht sich also zugleich etwas, das in seiner eigenen Natur liegt. Mein Tun ist zugleich sein Tun. Der Fels entsteht durch mich und er entsteht doch wiederum durch sich oder aus sich selbst.“ [18]) „Bei allem dem fühle ich doch das Streben und das Tun als eine Bestimmung meines, nur eben meines an den Felsen gebundenen Ich. Ich fühle es als objektiviertes Tun oder als Tun eines objektivierten Ich.“ [19])

Überall, in allen diesen Fällen wirkt neben dem außer mir liegenden und mich zu einer gewissen Weise der Apperzeption auffordernden Objekt auch *meine* Tätigkeit, als ein mitkonstituierender Faktor. Dieser Faktor wird von Lipps auch seiner Erklärung der geometrisch-optischen Täuschungen [20]) zugrunde gelegt. Diese Täuschungen sind nach Lipps nichts anderes als Folgen einer Einfühlung gewisser innerer apperzeptiver Tätigkeit, welche durch gewisse *besondere* Umstände der Existenzweise des apperzepierten Gegenstandes in uns hervorgerufen wird, in diesen Gegenstand.

Wiederum durch die Mitwirkung desselben mitkonstituierenden Faktors, wiederum durch die Einfühlung der apperzeptiven Tätigkeit erklärt Lipps die Auffassung jedes Objektes als eines Individuums. Die Quelle einer solchen Auffassung ist nichts anderes als die Einheitsapperzeption. Ich übe die Tätigkeit des Zusammenfassens der verschiedenen Eindrücke, die das Objekt in mir veranlaßt, und fühle diese Tätigkeit in das Objekt selbst ein. So erscheint „das in ein mannigfaltiges Tun auseinandergehende und darin sich zur Einheit zusammenfassende Ich“ [21]) als in dem Objekt selbst enthalten.

Zugleich mit allen diesen eingefühlten Tätigkeiten fühle ich aber auch die affektive Färbung ein, die sich an meine Tätigkeiten knüpft. „Ich fühle mich zugleich mehr oder minder kraft-

[18]) „Ästhetik“ I, S. 187 f.
[19]) Ibid., S. 189.
[20]) S. „Leitfaden“, S. 113 ff.
[21]) „Leitfaden“, S. 225.

voll, frei, leicht, sicher, vielleicht spielend; oder bemüht, gehalten; schließlich auch stolz, kühn, trotzig, oder das Gegenteil. Und ich fühle in allem dem mich mehr oder minder beglückt, oder wiederum das Gegenteil. Und dies alles ist mit eingefühlt, bezw. kann dies sein.“[21]) Damit aber geht die erste Form der Einfühlung über in die zweite Form, die Lipps „Stimmungseinfühlung“ nennt.

Obwohl **die zweite Art der Einfühlung**, die Stimmungseinfühlung, von Lipps nicht nur auf den Rhythmus der Töne und der Silben bezogen wird, gehen wir von dieser letztgenannten Art Stimmungseinfühlung aus, um an einem bestimmten Falle den Unterschied zwischen der „allgemeinen apperzeptiven Einfühlung“ und der „Stimmungseinfühlung“ zeigen zu können. Der „Rhythmus“, von dem wir oben[22]) sprachen, „ist der in den sich folgenden Silben oder Tönen verwirklichte, der Rhythmus der musikalischen oder sprachlichen Bewegung. Diese Bewegung ist zunächst meine apperzeptive Bewegung, mein successives Auffassen, zueinander Hinzunehmen, mein Einsetzen und Absetzen, meine Betonung und Unbetonung; sie ist dies innere Tun. Zugleich ist doch dieses Tun an die Folgen von Silben oder Tönen gebunden; es stellt sich mir dar als etwas zu ihnen Gehöriges, in ihnen Begründetes, kurz als Bewegung, die in der Folge von Silben und Tönen selbst stattfindet, als ein in den Tönen und Silben sich verwirklichendes Tun. Dabei nun aber bleibt es nicht. Jedes einzelne innere Tun oder Verhalten gehört seiner Natur nach einer allgemeinen, umfassenden, psychischen Zuständlichkeit an, einer allgemeinen Weise der psychischen Erregung; es bildet damit eine Einheit. Dies nun gilt auch von jenem rhythmischen Tun, oder der in den Silben und Tönen liegenden Bewegung. Dieselbe gehört zu einer allgemeinen psychischen Zuständlichkeit oder Stimmung, oder diese gehört zu ihr.“[23]) „Und hier nun gilt das psychologische Gesetz: In der Rhythmik jedes psychischen Geschehens liegt die Tendenz, über sich hinauszuwirken, und das psychische Leben überhaupt nach sich zu rhythmisieren; d. h. es liegt in ihr die Tendenz, solche Erlebnisse in mir zu Kraft und Wirkung kommen zu lassen, und solche in mir mögliche Erinnerungen, Vorstellungen, Gedanken anklingen zu lassen, in deren Natur es liegt, in gleicher Rhythmik abzulaufen. Bildlich gesprochen: Jede Saite, die in mir angeschlagen wird, hat die Tendenz, verwandt gestimmte Saiten in mir, die an sich des Schwingens fähig sind, zum Mitschwingen zu bringen. Jedes psychische Geschehen weckt die seelische Resonanz, die es seiner Beschaffenheit nach zu wecken vermag, sowie das Klingen einer Saite im System von Klaviersaiten, falls

[22]) Seite 11.
[23]) Lipps, „Ästhetik“ I, S. 418, 419.

kein Dämpfer dies verhindert, die verwandt gestimmten Saiten zum Mitschwingen bringt. Jedes psychische Geschehen weckt über sich hinaus die „Resonanz des Gleichartigen“, d. h. in gleicher Rhythmik Verlaufenden.“[24]) „Zu jeder rhythmischen Bewegung gehört die gleichartige Stimmung.“[25]) „Diese Stimmung nun ist zunächst meine Stimmung. Sie ist eine Weise meines inneren Tuns oder Erleidens, eine Art, wie ich innerlich aktiv und passiv mich auswirke und auslebe. Das Stimmungsgefühl ist zunächst eine Weise des Selbstgefühls. Ich fühle mich heiter, vorwärtsstürmend, ruhig schreitend, gespannt, von der Spannung befreit u. s. w.“[26]) Diese Stimmung aber erlebe ich als aus dem Tongefüge oder aus der Silbengruppe stammend. Ich fühle sie in dieses Tongefüge oder diese Silbengruppe ein, ich objektiviere sie in ihnen. „Sie scheint demgemäß nicht als ein Zweites zu dem objektiv gegebenen Rhythmus hinzuzutreten, sondern in ihm unmittelbar mitgegeben. Sie liegt also für mich in dem objektiv gegebenen Rhythmus als ein Teil seines Wesens, ja als sein eigentliches Wesen. Ich fühle mich selbst, aber eben in dem objektiv gegebenen Rhythmus. So ist der „Rhythmus“ nicht mehr bloß diese Art der Folge von Taktschlägen, Silben, Tönen, sondern er ist ein Lebenselement, in dem ich lebe, etwas, in dem und von dem getragen, ich frei und heiter, oder traurig und sehnsuchtsvoll, erregt oder beruhigt, jubelnd oder klagend, zurückhaltend oder vorwärtsstürmend, mit mir einstimmig oder innerlich ringend und kämpfend und siegend, mich selbst, ein ideelles und je nach der Höhe dieses objektivierten Selbstgefühles zugleich ideales Ich realiter auslebe.“[27])

Es sei noch erwähnt als Beispiel der Stimmungseinfühlung das Einfühlen der Stimmungen in die Farben. „So gewiß die Farbe mit allen ihren Qualitäten, sagt Lipps, Inhalt meiner Gesichtsempfindung ist, so gewiß ist Heiterkeit, Fröhlichkeit u. s. w. nichts dergleichen. Sondern, was diese Namen besagen, ist mir einzig bekannt als eine Gesamtzuständlichkeit meiner Persönlichkeit, eine umfassende Weise mich innerlich zu verhalten oder zu betätigen, kurz als eine „Stimmung“. Stimmungen aber sehe ich nicht, sondern ich erlebe sie in mir.“[28]) Sie werden in mir erweckt nicht durch die Wirkung der Erfahrungsassoziationen, sondern auf Grund desselben Gesetzes der Gleichartigkeit, auf Grund dessen die oben besprochene Erweckung der Stimmungen durch gewisse Rhythmen sich vollzieht. Jede Farbenempfindung hat die Fähigkeit, „den in ihr liegenden Rhythmus weiterhin über

---

24) Lipps, „Ästhetik“ I, S. 421.
25) Ibid., S. 413.
26) Ibid., S. 423.
27) Ibid., S. 423 f.
28) Ibid., S. 443.

die Seele auszustrahlen"[29]) und die Wirkung solcher Ausstrahlung „muß auf alles dasjenige sich erstrecken, auf alle die in mir möglichen Erregungen, Gedanken, Vorstellungen, auf die sie ihrer Natur nach sich erstrecken kann."[29]) Diese, durch die Ausstrahlung der Farbenempfindung hervorgerufenen Stimmungen fühlen wir nämlich in die Farben selbst und so kommen wir dazu, z. B. von dem „heiteren" Gelb, von dem „ernsten" Tiefblau, von dem „warmen" Rot u. s. w. zu sprechen und die Heiterkeit, den Ernst u. s. w. als zu den entsprechenden Farben gehörend zu betrachten. Sie sind „etwas zur Farbe Hinzukommendes und doch zugleich mit ihr aufs innigste Verbundenes, vergleichbar etwa dem Hall, der entsteht, wenn ich in eine Kirche oder in einen Wald hineinrufe. Doch dieser „Hall" erscheint mir als etwas zu dem ausgestoßenen Ruf Hinzukommendes und doch unmittelbar dazu Gehöriges. Es ist ein aus ihm heraus Geborenes und ihn Umschwebendes."[30])

Die dritte Art der Einfühlung ist die „empirisch bedingte apperzeptive Einfühlung", „die Einfühlung in die Natur und den Naturzusammenhang."[31]) Sie ist eine weitere Stufe der „allgemeinen apperzeptiven Einfühlung". Bei dieser letzteren fühlen wir unser apperzeptives Tun überhaupt ein, wir fühlen es ein, so wie es durch die Natur des Objektes in uns unmittelbar, d. h. unabhängig von der Erfahrung in ihrer Gesamtheit, bedingt ist. Aus der Erfahrung aber gewinnt unser apperzeptives Tun bei jedem Objekte auch einen bestimmten Inhalt und diesen bestimmten Inhalt fühle ich durch die dritte Art der Einfühlung in das Objekt ein. Z. B. bei dem Apperzepieren eines Objektes, welches die Ursache irgend eines anderen Objektes ist, fühle ich in mir — außer der, diesem Objekte für sich entsprechenden apperzeptiven Tätigkeit — auch „ein Streben, eine Aufforderung, einen Antrieb, zur Wirkung apperzeptiv fortzugehen und sie hinzuzunehmen."[32]) Dies Streben fühle ich in das apperzepierte Objekt ein, es wird von mir als „in der ‚Ursache' mitgegeben"[32]) gedacht. Und ich sage: „dieses Objekt ist aktiv," die Ursache ist aktiv — diese Aktivität ist nichts anderes als eine eingefühlte empirisch bedingte Tätigkeit meiner selbst. — Dasselbe haben wir bei dem Apperzepieren einer Wirkung. „Ich bin genötigt, diese bestimmte Wirkung zu ihrer ‚Ursache' hinzuzudenken."[32]) Ich fühle diese Nötigung in die Wirkung selbst ein und sage: die Wirkung „muß" kommen, sie ist passiv. Auf diese Weise gewinnt die allgemeine apperzeptive Einfühlung einen bestimmten Inhalt und wird zu „empirisch bedingter Ein-

---

29) Ibid., S. 446.
30) Ibid., S. 445.
31) S. „Leitfaden", S. 227.
32) "Leitfaden", S. 227.

fühlung". „Das eingefühlte Tun wird zu einem Tun in bestimmter Richtung, nämlich der durch die erfahrungsgemäße Kausalbeziehung geforderten."[33]

„Das eingefühlte Tun wird aber damit zugleich zur Einfühlung von bestimmt gearteten Kräften, Strebungen, Tätigkeiten, nämlich solchen, wie sie jedesmal in der Einfühlung desjenigen apperzeptiven Tuns, das den Namen kausales Denken trägt, unmittelbar liegen."[34] „Zugleich fühle ich jenes Streben als ein Streben von bestimmter Intensität."[35] Nehmen wir z. B. die apperzeptive Auffassung eines Felsen. Ein Fels fordert mich nicht nur zu einem apperzeptiven Fortgehen von Teil zu Teil auf (die Grundlage für die allgemeine apperzeptive Einfühlung), sondern „er fordert von mir das Fortgehen in einer bestimmten Richtung, nämlich in der Richtung von unten nach oben."[36] Diese letzte Forderung ist gegeben durch die erfahrungsgemäß festgesetzte Kausalbeziehung zwischen den unteren und oberen Teilen des Felsen: „die unteren Teile des Felsen sind die Bedingung für die oberen, oder für ihr Verharren an ihrer Stelle."[37] Bis dahin fühle ich also einmal: mein apperzeptives Fortgehen von Teil zu Teil ein, und dann: die Nötigung, die unteren Teile, als das Verharren der oberen Teile (an ihrer Stelle) bedingende, und die oberen Teile, als von den unteren bedingte, zu betrachten. Dabei bleibt aber der Prozeß der Einfühlung nicht stehen. „Das Werden von unten nach oben ist ein Werden im Gegensatz zur Schwere."[37] Bei der Apperzeption eines Felsen oder, noch einfacher, einer vertikalen Linie fühle ich in mir „ein auf Überwindung der Schwere gerichtetes und darin sich verwirklichendes Tun."[38] Dies mein Tun, dieses Sichaufrichten fühle ich in die Linie oder in den Felsen ein und ich sage: die Linie oder der Fels richtet sich auf. Und je nach der Intensität dieser meiner inneren, auf Überwindung der Schwere gehenden Tätigkeit, zu welcher ich durch ein Objekt bei dessen Apperzepieren aufgefordert werde, modifiziert sich auch die in den Felsen oder in die Linie eingefühlte Intensität. In dem Einfühlen meines Sichaufrichtens ist aber nicht nur diese Intensität mitenthalten, sondern auch die affektive Färbung, mit welcher mein inneres Tun immer verbunden ist. „Dieses Sichaufrichten, als mein eigenes Sichaufrichten, ist notwendig verbunden mit der inneren Gesamtverfassung, welcher ein solches Sichaufrichten in mir naturgemäß entstammt. D. h. es ist behaftet mit dem affektiven Moment, das ihm in mir nach Aussage meines Erlebens notwendig

[33] „Ästhetik" I, S. 192.
[34] Ibid., S. 192.
[35] „Leitfaden", S. 227.
[36] „Ästhetik" I, S. 189.
[37] Ibid., S. 190.
[38] Ibid., S. 190.

zugehört. Dies affektive Moment nehme ich also im Akt der Einfühlung in den Felsen mit hinein. Das Sichaufrichten wird dadurch etwa ein stolzes, kühnes, oder dergl. Stolz und kühn also, nämlich so stolz und kühn, wie es ein solches Wollen und Vollbringen, ein Auftürmen solcher Massen naturgemäß in sich schließt, fühle ich mich in dem Felsen."[39])

Dieselbe Quelle, die Quelle meines inneren Tuns, haben auf Grund des Gesagten alle unsere physikalischen Begriffe. „Nicht bloß die ‚Schwerkraft', sondern auch die ‚Festigkeit', die ‚Härte', die ‚Weichheit', die ‚Elastizität'. Alle Kräfte, Tätigkeiten, alles Wirken und Erleiden in der Welt der Dinge, kommt in diese lediglich durch Einfühlung hinein."[40]) Diese alle sind nichts anderes als unsere, in die Dinge eingefühlten Tätigkeiten und Strebungen. Wenn ich z. B. eine schwerere Kugel eine andere leichtere Kugel stoßen sehe, verspüre ich in mir auf Grund der erfahrungsgemäßen Gewohnheit einen mehr oder weniger starken Impuls, die Bewegung der gestoßenen Kugel hinzuzudenken. „Dies Gefühl der Intensität des Strebens und strebenden Fortgehens zum Ziele ist ein „Kraftgefühl". Die „Kraft" hat nur Sinn als Inhalt meines Selbstgefühls. Durch seine Objektivierung aber ist die Ursache selbst zum Träger einer Kraft geworden. Ich habe eben meine *Kraft* in sie *eingefühlt*."[40])

Dieselbe psychische Funktion, welche sich in den genannten drei Arten der Einfühlung äußert, derselbe Instinkt der Einfühlung liegt nun nach Lipps auch unserem Wissen von fremden Erlebnissen zugrunde. Auch von diesen weiß ich nach Lipps nur insofern, als ich die sinnlichen Äußerungen anderer Menschen wahrnehme. Und von diesen sinnlichen Äußerungen zu den Erlebnissen selbst komme ich nicht durch einen Schluß, sondern durch dieselbe Übertragung, durch dieselbe Einfühlung meiner inneren Erlebnisse in diese sinnlichen Erscheinungen des Menschen, welche wir in den bis jetzt besprochenen Arten der Einfühlung gesehen haben. Diese ist **die vierte** und „die wichtigste"[41]) **Art** der Einfühlung: „*die Einfühlung in die sinnliche Erscheinung des Menschen*" und „zunächst in seine Lebensäußerungen, die sichtbaren und die hörbaren."[42]) Genau so wie das Apperzepieren einer Linie unbedingt mit dem Vorhandensein in mir einer bestimmten inneren Tätigkeit verbunden ist, genau so ist das Apperzepieren einer sinnlichen Erscheinung des Menschen unbedingt mit dem Vorhandensein bestimmter Erlebnisse in mir verbunden, und auf solche Weise ist die Möglichkeit des Auftretens des Instinktes der Einfühlung in dem letzteren Falle genau so gegeben, wie in dem ersteren. Die Frage ist

---

[39]) Ibid., S. 190 f.
[40]) „Leitfaden", S. 227.
[41]) S. Ibid., S. 228.
[42]) „Leitfaden", S. 228.

nun: auf welche Weise haben wir das tatsächlich vorhandene Zusammenerleben der Ausdrucksbewegungen mit den ihnen entsprechenden Erlebnissen?

Um diese Frage zu beantworten, um zwischen den Wahrnehmungen gewisser sinnlicher Erscheinungen und den ihnen entsprechenden Erlebnissen denselben Zusammenhang feststellen zu können, der zwischen den Wahrnehmungen von äußeren Dingen und den entsprechenden Auffassungstätigkeiten besteht, nimmt Lipps „den Trieb der ‚äußeren' Nachahmung" zu Hilfe und ergänzt ihn durch „den Trieb der ‚Lebensäußerung' oder den Trieb der Kundgabe innerlicher Vorgänge durch körperliche Vorgänge."[43])

Wenn ich z. B. die Gebärde, die ich nachträglich als Trauergebärde bezeichne, irgendwo sehe, so liegt „unmittelbar in der Wahrnehmung, richtiger in meiner Apperzeption dieser Gebärde, die Tendenz der eigenen Erzeugung derselben."[44]) Hier sehen wir die Wirkung des Triebes der „äußeren Nachahmung". Mit dem Auftreten der genannten Tendenz tritt aber auch eine Erinnerungsvorstellung von der Trauer auf, die immer früher mit dieser Tendenz verknüpft war. Und nicht nur das: mit dem Auftreten der Tendenz der Reproduktion der Gebärde tritt auch die Tendenz des Wiedererlebens der vorgestellten Trauer. Auf solche Weise erlebe ich immer zusammen mit dem Wahrnehmen einer Gebärde nicht nur die Tendenz zur äußeren Nachahmung derselben, sondern auch die Erinnerungsvorstellung von der, mit dieser Gebärde gewöhnlich verknüpften Trauer und gleichzeitig mit dieser Erinnerungsvorstellung — diese Trauer selbst.

Um zu verstehen, wie das geschieht, müssen wir nach Lipps den anderen Trieb in Betracht ziehen, „den Trieb der Lebensäußerung" oder der Kundgabe innerlicher Vorgänge durch körperliche Vorgänge. Dieser letztere Trieb äußert sich früher (vor dem Erleben der Trauer zusammen mit dem Wahrnehmen einer fremden Trauergebärde) und bei dem Erleben der eigenen Trauer. Er äußert sich darin, daß ich zusammen mit dieser Trauer eine Tendenz erlebte, die Gebärde der Trauer hervorzubringen. Diese Tendenz erlebte ich aber „nicht als etwas neben der Trauer, sondern als etwas in ihr selbst Liegendes. Und ich folgte der Tendenz, rief also, durch eine ‚instinktive' Tätigkeit, die Gebärde ins Dasein."[45])

Wenn ich nun jetzt, bei dem Wahrnehmen der ähnlichen fremden Gebärde, in mir die Tendenz verspüre, diese Gebärde

[43]) Ibid., S. 229. Vgl. „Ästhetik" I, S. 116 ff.
[44]) Ibid., S. 230.
[45]) „Leitfaden", S. 229.

wiederzuerzeugen, so ist diese Tendenz dieselbe, die früher bei dem Wirken des Lebensäußerungstriebes „als ein untrennbarer Bestandteil in meiner Trauer eingeschlossen lag. Demgemäß schließt ihr Auftreten die Reproduktion der Trauer, die damit ein einziges Erlebnis ausmachte, in sich.“[46])

Diese, von mir unbedingt zusammen mit dem Wahrnehmen jeder Gebärde erlebte Tendenz oder Tätigkeit fühle ich nun in die Gebärde ein. Ich fühle in die Gebärde die innere Tätigkeit ein, die ich wegen des Nachahmungstriebes in mir verspüre; diese ist die Tätigkeit der Erzeugung der betreffenden Gebärde. Diese Tätigkeit ist aber wegen der genannten Wirkung des Lebensäußerungstriebes untrennbar von der Trauer selbst. Sie ist „die Kundgebung“ der Trauer. Deshalb fühle ich eigentlich in die Gebärde selbst nicht eine Tätigkeit des Nachahmens ein, sondern ich fühle die Trauer selbst ein und ich fühle jenes „nicht weiter beschreibbare, absolut einzigartige Moment der Tätigkeit, das ich nur meinem eigenen Erleben entnommen haben kann, das „Kundgeben“, ein.“[47])

So wird die notwendige Bedingung für jede Einfühlung — das Zusammenerleben des Einzufühlenden mit dem Wahrgenommenen — durch die zwei Triebe, durch den Nachahmungs- und den Lebensäußerungs-Trieb, erfüllt. Auf Grund des ersten Triebes erleben wir immer zusammen mit der Wahrnehmung der Gebärde die Tendenz der Vollziehung dieser Gebärde. Diese Tendenz, diese Tätigkeit wird in die Gebärde eingefühlt, aber nicht in dieser seiner einfachen Form, sondern modifiziert und ergänzt durch das Zusammentreffen dieser Tätigkeit mit der Tätigkeit, welche auf Grund des Lebensäußerungstriebes entsteht. Wegen dieses Zusammentreffens, wegen des durch den Lebensäußerungstrieb geschaffenen Umstandes, daß das Streben zum Vollziehen einer Gebärde zugleich das Streben zum Kundgeben eines Erlebnisses und das Erleben selbst dieses Erlebnisses ist, fühlen wir in die Gebärde der Trauer nicht unsere bloße Nachahmungstätigkeit, sondern unsere Trauer und unsere die Trauer äußernde Tätigkeit ein.

Die Nachahmungs-Tätigkeit ist also, wie gesagt, zunächst nur mit einer Erinnerungsvorstellung von der früher von mir erlebten Trauer verknüpft, dieses Vorgestellte aber tendiert zugleich (wegen der durch den Lebensäußerungstrieb bedingten „Zusammengehörigkeit“ der Trauer mit der Gebärde) darauf hin, „auch in der Gegenwart wiederum von mir erlebt zu werden. Und deshalb wird sowohl diese Tätigkeit, als auch diese erinnerte und zugleich miterlebte Trauer durch die Einfühlung als mit dem von mir erfaßten Sinnlichen eine Einheit bildend aufgefaßt. Sie

---

46) „Leitfaden“, S. 230.
47) Ibid.

werden mit dem geistigen Auge in diesem Sinnlichen gesehen und als wirklich darin liegend angesehen."[48])

Auf solche Weise gelingt es Lipps, die Möglichkeit des Erlebens der Trauer zusammen mit dem Wahrnehmen einer fremden Gebärde zu zeigen und damit die Möglichkeit der Einfühlung auch in Bezug auf menschliche Lebensäußerungen zu begründen.

Auf dieselbe Weise fühlen wir uns nicht nur in die unwillkürlichen Gebärden der Menschen ein, sondern auch in ihre willkürlichen Bewegungen, in ihre willkürlichen Affektäußerungen, in ihre Worte, Sätze u. s. w. In allen diesen Fällen ist die Einfühlung dadurch bedingt, daß ich in dem Apperzepieren der sinnlichen Äußerung irgendwie dazu gebracht werde, das dieser Äußerung entsprechende Tun, Wollen, Gefühl u. s. w. zu erleben. Bei dem Wahrnehmen eines Affektlautes, eines Wortes oder eines Satzes z. B. erlebe ich die Tendenz, den Inhalt dieses Lautes, Wortes oder Satzes in diesem Laute, Worte, Satze kundzugeben, und diese fühle ich in den Laut, in das Wort, in den Satz selbst ein. Bei dem Wahrnehmen der Bewegungen eines Akrobaten wird in mir der Impuls zu Nachahmungsbewegungen geweckt. „Wiederum aber ist für mein Bewußtsein an die von mir ausgeführte Bewegung dasjenige Ichvorkommnis, z. B. das Wollen, gebunden, das in solchen Bewegungen bei mir sich zu „äußern" pflegt."[49]) Dies Wollen, dieses mein inneres Tun, zusammen mit den affektiven Momenten, welche sie unter den verschiedenen Umständen begleiten, erlebe ich in dem Akrobaten selbst. „In dieser unmittelbar erlebten Wirkung des Nachahmungstriebes besteht um so gewisser, je intensiver sie ist, nur jene Intensität. Ich erlebe keine Zweiheit, sondern volle Einheit."[50]) „Ich bin nach Aussage meines unmittelbaren Bewußtseins in ihm; ich bin also da oben. Ich bin dahin versetzt. Nicht neben den Akrobaten, sondern genau dahin, wo er sich befindet. Dies nun ist der volle Sinn der „Einfühlung". . . Ich stelle mir, wenn ich in den Akrobaten mich einfühle, nicht vor, daß ich vorwärts oder rückwärts u. s. w. strebe, sondern ich erlebe dieses Streben als ein unmittelbar in mir sich Abspielendes. Ich erlebe das Streben und das strebende Fortgehen von einer Bewegung zur anderen, oder von einem Momente einer Bewegung zum anderen. Ich erlebe das Wollen und das Festhalten des Wollens gegenüber den Hindernissen. Und ich erlebe das Sichbefriedigen des Wollens, wenn eine Bewegung gelungen ist. Hierin besteht in diesem Falle die innere Willenshandlung oder das ‚innere Tun'. Die Realität desselben ist eine zweifellose Tatsache."[51])

---

[48]) „Leitfaden", S. 228 f.
[49]) „Leitfaden", S. 230.
[50]) „Ästhetik" I, S. 121 f.
[51]) Ibid., S. 122.

Dieses Erleben meines Tuns in dem Akrobaten oder überhaupt in allen erwähnten Lebensäußerungen ist nach Lipps eine ursprüngliche Tatsache, im Vergleich mit welcher die Verschiedenheit meiner von dem Akrobaten und von den fremden Ichen überhaupt etwas Sekundäres ist. „Es verhält sich nicht so, sagt Lipps, daß wir erst wissen, es liege in der optisch wahrgenommenen Bewegung eines fremden Körpers ein inneres Tun, ein Streben, Widerstehen, ein Sichbefriedigen des Strebens u. s. w., das wir dann in uns nacherleben. Sondern das Erleben ist das Erste. . . Es ist auch nicht so, daß ich dies innere Tun zuerst in mir erlebe, und dann erst es in das optisch Wahrgenommene hineinverlege, sondern ich erlebe oder fühle es ursprünglich *in diesem*. Kurz, die Einheit meiner mit dem fremden Individuum ist das Erste, die Zweiheit das Nachfolgende: Die Einfühlung, und zwar die volle, also die ästhetische Einfühlung, ist nicht etwas Abgeleitetes, sondern sie ist im Vergleich mit der Erkenntnis das Ursprüngliche.“[52]) Diese Zweiheit der Iche, diese Erkenntnis der Existenz der fremden Iche stellt sich erst nachträglich ein. Im Moment der *vollen* Einfühlung braucht sie noch nicht vorhanden zu sein.[53]) Nur indem ich aus der vollen Einfühlung heraustrete und in meiner Erinnerung auf den erlebten Sachverhalt zurückblicke, beginne ich mein Ich dem fremden Ich gegenüberzustellen oder, mit anderen Worten, beginne ich mein Ich in zwei Teile einzuteilen: das Eingefühlte oder das fremde Ich und das Einfühlende oder das eigene Ich. Auf solche Weise kommt die Sonderung und Unterscheidung in die Einfühlung hinein. Je nach der Mehrheit und Verschiedenheit der Lebensäußerungen, in welche wir uns einfühlen, wird das fremde Ich in mehrere und verschiedene Iche eingeteilt. Und wieder nach der Analogie der Zentralisierung unserer eigenen Erlebnisse um eine zentrale Gesamtpersönlichkeit fühlen wir auch dieses Zentralisierungsbewußtsein ein und so kommen wir zu der Idee von vielen und einander gegenüberstehenden fremden Persönlichkeiten.

Auf solche Weise wird die Entstehung der Idee von fremden Erlebnissen von Lipps dadurch erklärt, daß wir unsere Erlebnisse, die wir zusammen mit gewissen sinnlichen Erscheinungen des Menschen erleben, in diese sinnlichen Erscheinungen selbst, d. h. in den Menschen selbst, übertragen, wie wir das Sich-Strecken in die Linie selbst und die Stoßkraft in die Kugel selbst übertragen. Das Wesentliche also in dem Einfühlungsbegriff von Lipps ist diese Übertragung der seelischen Inhalte in die äußeren

[52]) „Ästhetik“ I, S. 126.
[53]) Vgl. „Leitfaden“, S. 231.

Dinge selbst, diese Objektivierung, diese Hineinprojezierung eines Innerlichen außer uns hinaus. „Kurz gesagt, die fremden Iche sind das Ergebnis einer instinktiven, durch bestimmte sinnliche Wahrnehmungen ausgelösten, zugleich je nach Beschaffenheit derselben modifizierten Vervielfältigung meiner selbst. Jene Objektivierung bezeichne ich auch als „Einfühlung" im weiteren Sinne des Wortes. Zur Tatsache dieser „Einfühlung" ist noch hinzuzufügen, daß die in solcher Weise „eingefühlten" Bewußtseinserlebnisse und Einheiten von solchen, indem sie „eingefühlt" sind, zugleich, wiederum in unerklärlicher Weise, als etwas von meinem Bewußtsein Unabhängiges sich darstellen, also als etwas, das existierte, auch wenn ich kein Bewußtsein davon hätte."[54]) „Das Bewußtsein der Wirklichkeit, mag es nun auf sinnlicher Wahrnehmung oder auf Erinnerung oder auf der Selbstobjektivierung beruhen, ist Sache eines nicht weiter zurückführbaren „Instinktes". Der „Instinkt" also ist die allgemeine Grundlage aller unserer Wirklichkeitserkenntnis. Dies heißt doch nicht, daß die Aussagen dieses Instinktes ohne weiteres solche Erkenntnis sind. Was noch hinzutreten muß, ist die Unterordnung unter das Gesetz der Vernunft oder unter das logische Gesetz. Die Wirklichkeitserkenntnis ist das nach Gesetzen der Vernunft geordnete und zugleich durch sie gesichtete System der Aussagen jenes dreifachen Instinktes."[55]) So kommt Lipps dazu, von einer Sanktionierung der Resultate des Einfühlungsinstinktes — wie auch der „Instinkte" der äußeren und inneren Wahrnehmung — durch die über ihnen stehende Vernunft zu sprechen. Wir wollen die Frage nach dem Verhältnis dieses neuen Prinzips zu jenen drei Quellen der Erkenntnis bei Lipps nicht erörtern. Wir wollen das Hinzutreten dieses neuen Prinzipes nur insofern in Betracht ziehen, als es die weitere Entwickelung des Einfühlungsprinzipes bedingt und Lipps die Möglichkeit gibt, in dem Reich des Eingefühlten zwei verschiedene Gebiete: das Gebiet der ästhetischen und das der ethischen Betrachtung zu unterscheiden und nachher in dem Reich des Ethischen selbst das kategorische „Sollen" von dem natürlichen, sozialen „Sollen".

Wir haben in den eben angeführten Stellen gesehen, daß es „zur Tatsache der Einfühlung"[56]) gehört, daß das Eingefühlte „in unerklärbarer Weise als etwas von meinem Bewußtsein Unabhängiges sich darstellt."[56]) Wir haben aber auch gesehen, daß die Aussagen des Instinktes der Einfühlung nicht ohne weiteres Wirklichkeitserkenntnis sind. Es gibt also zwei Arten und Grade der Objektivität des Eingefühlten: jene „Unabhängigkeit des Eingefühlten von meinem Bewußtsein", welche zur Tatsache jeder

---

[54]) „Leitfaden", S. 51.
[55]) Ibid., S. 235.
[56]) „Leitfaden", S. 51.

Einfühlung gehört, und das Wirklichkeitsbewußtsein, welches nur gewissen Arten des Eingefühlten zukommt. Dieses letzte Wirklichkeitsbewußtsein verbindet sich nur dann mit den Aussagen des Einfühlungsinstinktes, wenn wir in Bezug auf das Eingefühlte „die Verstandesfrage stellen, ob denn das Eingefühlte, das als ein objektiv Wirkliches unmittelbar sich gebärdet, dies sei. Diese Frage nun stellt die praktische und insbesondere die ethische Betrachtung.“[57]) So sehen wir durch das Auftreten des Verstandes bei Lipps die Möglichkeit der Unterscheidung der beiden Stufen der Einfühlung gegeben: die Stufe der **ästhetischen** und die Stufe der **praktischen** Einfühlung. Die „ästhetische“ Einfühlung ist mit der Übertragung eines inneren Erlebens in das äußere Ding schon gegeben. „Die Tatsache der Einfühlung bleibt auch für die ästhetische Betrachtung in ihrem vollen ursprünglichen Umfang bestehen; d. h. vor allem, es bleibt allem Eingefühlten gegenüber die Tendenz des eigenen Erlebens des Eingefühlten. Doch ist dies „Miterleben“ das eigentümliche ästhetische Miterleben, d. h. das Miterleben eines jeder Wirklichkeitsfrage entrückten Inneren oder Seelischen.“[58]) Zu der weiteren Stufe kommt die Einfühlung nur dann, wenn wir die genannte Verstandesfrage stellen und, zum Zwecke der Beantwortung dieser Frage, einerseits die Resultate der Einfühlung mit den Resultaten der anderen zwei Quellen der Erkenntnis vergleichen und dementsprechend korrigieren und anderseits die Resultate der verschiedenen Einfühlungsakte sich gegenseitig korrigieren lassen. Nur dasjenige Eingefühlte, welches die Prüfung dieser doppelten Korrektur und besonders der letzteren besteht, kann nicht nur als ästhetisch, sondern auch als praktisch eingefühlt betrachtet werden. Solche Prüfung besteht z. B. das Einfühlen der freundlichen Gesinnung in eine nur verstellte freundliche Gebärde nicht, insofern einer solchen Einfühlung die Einfühlung in die nachher eingetretenen Handlungen oder Worte oder anderen Gebärden derselben Person widerspricht und dadurch die zuerst eingefühlte freundliche Gesinnung sich als nicht wirklich, als „Schein“ erweist. Diese Prüfung wird auch nicht bestanden bei denjenigen Einfühlungen z. B., welche das Kind lange Jahre in sein Spielzeug, in die unbelebten Gegenstände, in die Tiere u. s. w. vollzieht. Beim reiferen Überlegen widersprechen diesen ersten Einfühlungen immer und immer mehr die weiteren Versuche, in die betreffenden Gegenstände nicht nur unsere einzelnen Erlebnisse, sondern auch jene Zentralisierung aller unserer Erlebnisse um die Einheit einer Gesamtpersönlichkeit einzufühlen, welche unser individuelles Bewußtsein charakterisiert. Das Kind wird immer weniger im Stande, seine Spielsachen, die unbelebten Dinge, die Tiere und die Pflanzen als Persönlich-

[57]) Ibid., S. 237.

[58]) „Leitfaden“, S. 237.

keiten zu betrachten und gibt daher jene ursprüngliche Einfühlung wieder auf.[59])

Nur dadurch, daß die genannte Verstandesfrage nicht immer gestellt wird, nur dadurch, daß wir die genannte Korrektur nicht in Bezug auf jede Einfühlung vollziehen, ist die ästhetische Betrachtung möglich. Wenn wir diese Korrektur bei jedem Einfühlen zu vollziehen versuchten, so wären die drei ersten Arten der Einfühlung überhaupt nicht möglich und damit das ästhetische Betrachten der unbelebten Natur ausgeschlossen. Das Einfühlen in sie würde bei dem Korrekturversuche vollständig zerstört werden. Ebensowenig würde das Kind nach einer solchen Korrektur mit seiner Puppe weiter in gewohnter ernster Hingabe spielen. Und wenn wir Erwachsene diese Korrektur bei unserem Einfühlen in eine freudige Gebärde des Schauspielers zu vollziehen versuchten, so würde überhaupt der ästhetische Genuß der Bühnenaufführung aufhören. Unser Einfühlen würde in dem Moment zerstört werden, wo wir uns des Widerspruchs zwischen der eingefühlten Freude und der gesamten Persönlichkeit des Schauspielers bewußt würden. Nur unserer Fähigkeit, einzufühlen, ohne die genannte Korrektur zu vollziehen und durch sie unser Einfühlen beeinflussen zu lassen, verdanken wir die Möglichkeit des ästhetischen Genusses. „Ein freundlich blickendes Gesicht bleibt für mich ein freundlich blickendes, oder: ich habe den Eindruck der Freundlichkeit, auch wenn ich weiß, daß hinter der freundlichen Miene etwas ganz anderes steckt, etwa Gleichgültigkeit, oder Unfreundlichkeit, vielleicht Bosheit. Dies letztere nun ist eine höchst bedeutsame Tatsache.“[60])

Nur auf diese Tatsache ist also die Möglichkeit der ästhetischen Betrachtung zurückzuführen. Und gerade deshalb ist für Lipps die ästhetische Einfühlung vollkommene, reine Einfühlung,[61]) weil ich in dem Moment ihrer Vollziehung überhaupt kein Bewußtsein von einem Unterschiede zwischen m i r und dem Eingefühlten habe, keine Gegenüberstellung meiner und des außer mir Existierenden vollziehe und überhaupt keine Frage nach der Wirklichkeit oder Scheinbarkeit dieses Eingefühlten stelle. So ist die ästhetische Betrachtung für Lipps das Beispiel eines überpersönlichen, eines überegoistischen Verfahrens des Menschen, und die Möglichkeit der ästhetischen Betrachtung spricht so für

---

[59]) Es gibt aber auch Erwachsene — solche sind zuerst in gewissem Sinne die Poeten und dann die sogenannten Animisten — bei welchen das Einfühlen menschlicher Erlebnisse in die Pflanzen und in die unorganische Natur trotz des Widerspruchs der Erfahrungserkenntnis bestehen bleibt. (Vgl. „Leitfaden“, S. 237.) Von der Beantwortung der Frage, ob wir es in solchen Fällen mit einer außergewöhnlich entwickelten Einfühlungsfähigkeit der genialen Menschen oder bloß mit einer von dem Verstande nicht gezügelten Phantasie zu tun haben, hängt die positive oder negative Beurteilung des Animismus ab.

[60]) „Die ethischen Grundfragen“, S. 21.

[61]) Vgl. „Ästhetik“ I, S. 125.

die Möglichkeit des altruistischen Verhaltens. „Die ästhetische Einfühlung steht diesseits der Wirklichkeitsfrage; die ästhetische Betrachtung, in welcher diese Einfühlung geschieht, löst ihr Objekt aus allem Wirklichkeitszusammenhange. Dies ist vor allem deutlich bei der ästhetischen Betrachtung des Kunstwerkes. Das in einem Marmorbildwerk dargestellte menschliche Leben ist nur dargestellt; es ist also nicht wirklich. Dies stört doch nicht den Eindruck des Lebens. Die Frage, ob dies Leben wirklich sei oder nicht, diese Verstandesfrage existiert eben für die ästhetische Betrachtung gar nicht. Indem aber die ästhetische Betrachtung das Kunstwerk aller Wirklichkeit entrückt, entrückt sie es auch der Sphäre aller Wirklichkeitsinteressen. Und daraus folgt: Die im Kunstwerk dargestellte Gestalt kann mir nicht nützen noch schaden. Ich kann an dem Dargestellten mich nicht messen; das nur dargestellte Individuum kann nicht um den Besitz von Gütern mit mir konkurrieren. . . In der ästhetischen Sympathie kann, kurz gesagt, die Sympathie rein, ungetrübt, in ihrer vollen Eigenart zur Geltung kommen, während im praktischen Leben der Egoismus sie zu verunreinigen, zu hemmen, und schließlich völlig zu unterdrücken vermag. Wir haben also in der ästhetischen Sympathie sozusagen das Experiment, das uns die Tatsache der Sympathie rein darstellt, und in ihrem eigentlichen Wesen erkennen läßt.

Es leuchtet aber ein, was uns dies Experiment lehrt: Zeigt sich die Sympathie eben da in ihrer vollen Kraft, wo jeder Gedanke an egoistische Interessen, an Nutzen oder Schaden, der uns aus dem Wollen und Wünschen, der Freude und dem Schmerz erwachsen könnte, ausgeschlossen ist, dann ist die Sympathie notwendig etwas den egoistischen Interessen gegenüber Selbständiges. Es geht dann in keiner Weise an, sie aus dem Egoismus abzuleiten.

Und dann geht es auch nicht an, unsere altruistischen Interessen daraus abzuleiten; denn diese sind mit der „praktischen“ Sympathie ohne weiteres gegeben. Die Sympathie mit anderen treibt uns, altruistisch zu handeln. Ist also die Sympathie eine selbständige Tatsache, so hat der Altruismus in uns eine selbständige Wurzel.“ [62])

Wir haben an diesem Punkt Lipps selbst so lang sprechen lassen, weil diese Stelle ein sehr wichtiger Stützpunkt für die Feststellung der Bedeutung der Einfühlung in seinem ästhetischen und ethischen Systeme und für die Feststellung der Beziehung dieser zwei Gebiete zueinander ist.

Die Einfühlung, sehen wir in dieser Stelle, ist dasjenige Prinzip, auf welchem die Interesselosigkeit und der überegoistische Charakter sowohl des wahrhaft ästhetischen als auch des wahrhaft

---

[62]) „Die ethischen Grundfragen“, S. 24 f.

ethischen Verhaltens beruht. Weder das wahrhaft ästhetische, noch das wahrhaft ethische Verhalten kann der Wurzel des Egoismus entspringen, und zwar deshalb, weil sie nur auf Grund der Einfühlung möglich sind und die reine Einfühlung diesseits jeder Frage nach der Wirklichkeit des Eingefühlten, also diesseits jedes Unterschiedes von Ich und Nicht-Ich steht. Die reine ästhetische Einfühlung ist ein Erleben der Einheit zwischen Ich und Nicht-Ich, ein Erleben meiner in den Dingen außer mir. Die Einfühlung, welche dem ethischen Verhalten zugrunde liegt — die praktische Einfühlung — ist nicht mehr so rein und nicht mehr so von jeder Wirklichkeitsfrage und von jeder Gegenüberstellung frei; sie bleibt aber immer Einfühlung, jene Einfühlung, deren reine Form wir in der ästhetischen Betrachtung sehen. Deshalb muß alles, was aus dieser Quelle entsteht, als überegoistisch erkannt werden. Die Idee von fremden Ichen entspringt nur aus dieser Quelle; deshalb kann auch unser Verhalten zu ihnen, unser ethisches Verhalten nur aus dieser selbständigen und überegoistischen Quelle verstanden werden, so wie unser ästhetisches Verhalten nur von demselben Standpunkt aus begründet und verstanden werden kann.

Wir wollen sehen, wie eine solche Einfühlungsethik bei Lipps aussieht und auf welche Weise und mit welchem Erfolg Lipps eine solche Ethik zu begründen versucht, bei welcher sowohl das Objektive und die Wirklichkeitsfrage, als auch unser subjektives Erleben als Ausgangspunkte dienen müssen. Dieses alles wird bei Lipps nur durch das Einfühlungsprinzip möglich gemacht. Deshalb ist die Frage nach der Begründung der Ethik bei Lipps eigentlich die Frage nach der Bedeutung und der Stellung des Einfühlungsprinzips in seiner Ethik. Wir müssen dabei von der Parallele mit dem ästhetischen Verhalten ausgehen.

Ästhetisch schön ist dasjenige, worin ich mich positiv einfühlen kann. Positiv sich in etwas einfühlen, heißt nichts anderes, als etwas ohne inneren Widerstand „mitmachen“ zu können. Drei Momente sind bei dem ästhetischen Verhalten zu unterscheiden: 1. Forderungen meines eigenen Wesens; diese Forderungen zielen immer nach dem Einen: nach dem Ausleben des positiv und harmonisch allseitig Menschlichen, zum Sichausleben. 2. Die Erlebnisse, welche mir durch die Betrachtung des Objektes zugemutet werden; diese Erlebnisse können nur durch die Einfühlung zu Stande kommen. 3. Das Verhältnis jener Forderung meines eigenen Wesens zu dieser Zumutung des Objektes: mein inneres Widerstreben oder auf Übereinstimmung beruhendes positives Mitmachen des mir Zugemuteten. Darnach ist die Ästhetik die Lehre von jenen Erlebnissen, die unserer Seele „natürlich“ sind, d. h.

die ihr ästhetische Lust bereiten, und von der Natur der Objekte, deren Apperzeption solche Erlebnisse hervorrufen und die wir daher „schön" nennen. „Die „Schönheit" ist der Name für die Fähigkeit eines Objektes, in mir eine bestimmte Wirkung hervorzubringen. . . Die Ästhetik will die Natur dieser Wirkung feststellen."[63])

So ist die Einfühlung die Hauptbedingung für den ästhetischen Genuß. Die Dinge in „schöne" und „nicht schöne" einteilen, heißt, sie in zur positiven Einfühlung sich eignende und zur solchen sich nicht eignende einzuteilen.

Dieselbe Einfühlung ist die Hauptbedingung auch für das Entstehen der Einteilung der menschlichen Gesinnungen in „gute" und „schlechte". Gut, ethisch wertvoll in den anderen ist das, was ich innerlich mitmachen kann, also „das positiv Menschliche und sein freies Sichauswirken;"[64]) schlecht in den anderen ist das Umgekehrte, also: jede „unmittelbar angeschaute Verneinung eines positiv Menschlichen oder des freien Sichauslebens eines solchen; jede Schwäche, Verkümmerung, Mangel; jeder innere Gegensatz, Widerstreit, Widerspruch, Schädigung oder Hemmung, Schädigung eines positiv Menschlichen in seinem Bestande, oder Hemmung desselben in seinem Sichbetätigen und seinem Sichauswirken und Zurgeltungkommen, seinem Sichgenießen."[64]) „Ein Mensch freue sich des glücklichen Erfolges einer niedrigen Handlung. Dann ist diese Freude nicht Gegenstand unserer Mitfreude, sondern weckt in uns Unlust. Und es ist deutlich, warum. Die Freude jenes Menschen ist bedingt durch seine üble Gesinnung. Sie stammt, allgemein gesagt, aus einer Wurzel, einem Charakterzug, einem Momente in der Persönlichkeit des Menschen, mit dem wir nicht sympathisieren oder uns in Einklang fühlen können."[65]) Sowohl das Schöne in den Dingen und in den Menschen, als auch das Gute und ethisch Wertvolle in den Menschen sind also nichts anderes als Folgen der Einfühlung. Alle beide sind das zur positiven Einfühlung sich eignende. Der Unterschied zwischen den beiden besteht nur darin, daß das Eingefühlte in dem ersten Falle ein „jeder Wirklichkeitsfrage entrücktes"[66]) ist, und daß das Eingefühlte in dem zweiten Falle von uns als „ein endgültig oder objektiv Wirkliches"[67]) betrachtet wird. In dem ersten Falle ist das lustvolle Gefühl des „Schönen" nur deshalb möglich, weil — wegen der Nichtstellung der Wirklichkeitsfrage — das Eingefühlte eine Einheit mit unserem eigenen Erleben bildet und von uns miterlebt wird. Im zweiten Falle ist das Gefühl des Wertvollen nur

---

[63]) „Ästhetik" I, S. 1.
[64]) „Ästhetik", S. 593.
[65]) „Grundfragen", S. 58.
[66]) „Leitfaden", S. 237.
[67]) Ibid., S. 235.

dadurch möglich, daß — trotz der Gegenüberstellung des Eingefühlten als eines mir Fremden — in mir doch (dank dem Umstande, daß dies fremde Erleben für mich letzten Endes mein eigenes Erlebnis ist) eine Tendenz nach „einem entsprechenden gegenwärtigen eigenen Verhalten,“[68]) d. h. nach einem Miterleben desselben besteht.

Auf Grund desselben Miterlebens des praktisch Eingefühlten kommen wir auch dazu, unsere eigenen Erlebnisse in „gute“ und „schlechte“ einzuteilen. Die Reaktion z. B., die einer meiner Wünsche in den anderen Ichen, welche andere Interessen haben und unter anderen Bedingungen leben, hervorruft, und dann nachher das reflexive Miterleben dieser Reaktion auf meinen Wunsch in den anderen bringt mich dazu: entweder ihn als nicht berechtigt zu betrachten (wenn er von den anderen negativ, d. h. mit einem Widerstreben, erlebt wird) oder ihn als berechtigt zu betrachten (wenn er auch von den anderen positiv erlebt werden kann) und in einer solchen Form wieder von uns („reflexive Sympathie“) miterlebt werden kann. Weil in meiner Seele die Einfühlungsfunktion besteht, kann ich nur solche meine Erlebnisse ohne inneren Widerstand reflektiv miterleben (d. h. kann ich mich nur in solchen meinen Erlebnissen mich vollständig ausleben), welche auch von den anderen positiv erlebt werden und in solcher Form (d. h. als fremde Erlebnisse) durch die reflexive Sympathie zu mir zurückkommen können. Nur das kann ich ohne inneren Widerstand ausleben, was auch von den anderen positiv erlebt werden kann. Mein harmonisches Ausleben ist deshalb nur dann möglich, wenn ihm das Ausleben der anderen nicht widerspricht. Nur das kann deshalb in mir als „menschlich“, als „gut“ erlebt werden, was auch nach dessen Einfühlen und Miterleben denselben Charakter behält.

So wird durch die Tatsache der Einfühlung von Lipps die Entstehung derjenigen Beziehungen von Individuum zu Individuum erklärt, welche die natürliche Grundlage jeder Gesellschaft bilden. Das Bewußtsein des „Sollens“ und des „Dürfens“, welches das ethische Bewußtsein charakterisiert, ist aber mit dem Gesagten noch nicht erklärt. Wenn das „Plus“, welches die praktische Einfühlung zu dem, was auf Grund der ästhetischen Einfühlung entsteht, hinzufügt, nur in dem Bewußtsein der wirklichen Existenz des Eingefühlten in dem Zusammenhang einer fremden Persönlichkeit bestünde, wenn dieses Wirklichkeitsbewußtsein keine besonderen Folgen mit sich brächte, dann würde noch kein großer Unterschied zwischen „Schön“ und „Gut“ bestehen. Auch bei der ethischen Betrachtung würden wir dann — so wie bei der ästhetischen — nur mit der tatsächlichen Lust- oder Befriedigungs-Qualität der anderen Personen und unserer eigenen Persönlich-

---

[68]) Ibid., S. 238.

keit zu tun haben, und jenes Bewußtsein des „Sollens“ oder des „Dürfens“ des Wertvollen, jene bindende Wirkung des Wertvollen auf unsere Strebungen und Handlungen würden auch hier (bei dem ethisch Wertvollen) keinen Platz haben.

Diesen großen Unterschied zwischen der ethischen und der ästhetischen Betrachtung sucht nun Lipps wieder auf die praktische Einfühlung und zwar auf eine besondere Wirkung derselben zurückzuführen. Nach Lipps gewinnt das praktisch Eingefühlte und von uns Wiedermiterlebte von selbst „zugleich einen besonderen Gefühlscharakter der „Objektivität“, d. h. einen Charakter des Sollens bezw. Dürfens.“[69]) „Daß es miterlebt ist, daß ein eigenes Verhalten nicht spontan aus mir entsteht, sondern in einem anderen sich reflektiert, das gibt ihm diesen Charakter.“[69]) Erst aus dieser Wirkung der praktischen Einfühlung werde das Eigentümliche in jedem ethischen Verhalten erklärt, erst durch diese Wirkung werde das Entstehen der sozialen Berechtigungen und Verpflichtungen verständlich.

Von dem Moment des Auftretens der praktischen Einfühlung an stehen gewisse eigene Erlebnisse zugleich als fremde Erlebnisse vor mir und eben dadurch, daß sie als fremde, als objektiv außer mir existierende Erlebnisse vor mir stehen, bekommen sie einen Charakter des ethischen „Sollens“ und „Dürfens“. Diese Übertragung des Charakters des Sollens und Dürfens auf gewisse eigene Erlebnisse nur auf Grund von deren Objektivierung hat ihren Grund in dem Bewußtsein der Forderungen, welche die Tatsachen an uns stellen, und in dem Vermögen unseres Geistes, auf diese Forderungen zu hören. Zu der Begründung des Übertragens des Charakters des Sollens auf das praktisch Eingefühlte zieht so Lipps ein Prinzip heran, das weit über die Einfühlung hinausreicht. Das ist wieder dasselbe Prinzip, welches auch oben, bei der Begründung der Möglichkeit der praktischen Einfühlung, zu Hilfe gezogen wurde;[70]) wieder dasselbe Prinzip der Vernunft, welche hier den Namen „praktische Vernunft“ trägt. Auf diese Heranziehung in die Einfühlungslehre des ganz neuen Prinzips der Vernunft kommen wir noch weiter zurück. Vorläufig lassen wir diese Behauptung, daß, indem wir durch die praktische Einfühlung zu etwas Objektivem kommen, dieses objektiv Eingefühlte den Charakter des Sollens und des Dürfens bekommt, gelten.

Wenn also vor mir einer meiner Wünsche, ein Gefühl u. s. w. in jener objektivierten Form steht, welche er durch das praktische Einfühlen und durch das Miterleben gewinnt, so habe ich schon nicht mehr das Bewußtsein allein, daß ich mich in ihm ausleben kann (bezw. daß in ihm mein Sichausleben auf einen Widerstand

---

[69]) „Leitfaden“, S. 238.
[70]) S. oben, Seite 22.

stößt), welches Bewußtsein ich auch ohne jedes praktische Einfühlen haben könnte, sondern auch das Bewußtsein, daß dieser mein Wunsch, dieses mein Gefühl etwas ist, was ich haben (bezw. nicht haben) soll oder darf. So erfahren durch das praktische Einfühlen viele meiner Wünsche, Gefühle u. s. w. eine Korrektur. Von Vielem, was ich wünsche, fühle u. s. w., sage ich nach diesem Einfühlen: darin liegt für mich kein Ausleben, weil, indem ich es einfühle, ich ein gewisses Widerstreben in mir fühle. Also ist dieser Wunsch oder dies Gefühl etwas, was ich nicht haben darf, etwas nicht Berechtigtes, nicht Gutes. Indem ich aber einen Wunsch positiv einfühle und objektiviere, bekommt er für mich den Charakter größerer Beständigkeit. Indem nun eines meiner Erlebnisse diesen Charakter größerer Beständigkeit annimmt, hört es auf, ein subjektiv-egoistisches zu sein und erscheint in der Form sozialer Berechtigung oder sozialer Verpflichtung. Mein Wunsch z. B., auf dasjenige Stück Boden, welches ich zuerst in Besitz genommen habe, das Recht des Eigentums zu haben, wird durch die praktische Einfühlung zu einer Berechtigung. Der Wunsch dagegen, einen mit Gewalt einem Anderen genommenen Boden zu haben, wird durch die praktische Einfühlung zu einer Untugend, zu etwas, was ich nicht darf. Oder ein anderes Beispiel. Wenn ich „etwa den Willen zur Vollbringung einer Leistung, an welcher ein anderer ein Interesse hat, in Worten kundgebe,“[71]) so könnte ich — insofern ich nur mit meinem Erlebnisse dieses meinen Wollens zu tun habe — an anderem Tage diesen Willen aufgeben und ihn durch einen entgegengesetzten ersetzen. Indem ich aber diesen meinen Willen in die Persönlichkeit, die ein Interesse an dem Fortbestehen dieses Willens hat, einfühle und nachher miterlebe, erlebe ich ihn in einem solchen Zusammenhang, welcher mein beständiges Beharren bei diesem Willen erforderlich macht; ich erlebe ihn als etwas mir objektiv Gegenüberstehendes und damit als etwas mir als Verpflichtung Erscheinendes. Gesteigert durch das Miterleben des Interesses des Anderen, erscheint mir dieser Wille als etwas für mich Verpflichtendes, als eine Verpflichtung, das Versprechen zu erfüllen. Und wenn wir in Betracht ziehen, wie sehr hier bei dem Entstehen des Gefühls der Verpflichtung, das Versprechen zu halten, die entscheidende Rolle dem Einfühlen und dem Miterleben mit Anderen zufällt, werden wir verstehen, warum dieses Gefühl der Verpflichtung desto stärker auftritt, je wichtiger die von der Erfüllung unseres Versprechens abhängigen Interessen Anderer sind, und je grösser die Anzahl derjenigen Personen (z. B. der Zeugen) ist, in welchen — durch ihr Mitfühlen mit mir — mein Wille, eine gewisse Leistung zu vollbringen, sich abspiegelt, um nachher mit dem entsprechenden

---

[71]) „Leitfaden“, S. 240.

Gefühlscharakter der Objektivität und des Sollens in mich zurückzukehren.

Besonders klar erscheint dieses Plus, welches das praktische Einfühlen zu unserem einfachen Wünschen, Fühlen u. s. w. hinzufügt, bei der Entstehung „des Bewußtseins der Verpflichtung zur positiven oder negativen Vergeltung, d. h. zur Dankbarkeit oder Rache.“[72]) Das Gefühl der Rache z. B. ist nichts anderes als ein Gefühl der negativen Reaktion, der inneren Verneinung desjenigen fremden Willens, welcher uns eine Übeltat erweist. Bevor wir dieses Gefühl der negativen Reaktion in einen Dritten (von dem wir annehmen, daß er von derselben Übeltat betroffen wird) noch nicht eingefühlt haben, hat dieses Gefühl keinen Charakter der Berechtigung oder Nichtberechtigung. In dem Moment aber, als wir dies Gefühl in einen Dritten einzufühlen vermögen, erscheint es vor uns als objektiv und damit als berechtigt. Insofern wir uns an die Stelle dieses Dritten versetzen, erscheint sogar dieses Gefühl der negativen Vergeltung als etwas Seinsollendes, als Verpflichtung. Sind wir dagegen nicht im Stande, es in einen Dritten einzufühlen, können wir nicht dazu kommen, dieses Gefühl als von einem Dritten erlebt vorzustellen, dann verliert dieses Gefühl jede Möglichkeit der Objektivierung, dann erscheint es als nicht berechtigt, als etwas nicht Seinsollendes. Dasselbe ist zu sagen auch in Bezug auf das Bewußtsein der Verpflichtung zur Dankbarkeit. Durch die praktische Einfühlung tritt vor uns die Erwartung unseres Wohltäters, daß unserseits die natürliche positive Reaktion auf seine Wohltat eintrete. Damit erscheint unser eigener Trieb der natürlichen positiven Reaktion als objektiv und dadurch als verpflichtend, als etwas Seinsollendes.

So sehen wir, daß dasjenige, was ohne praktische Einfühlung als bloß angenehm oder nicht angenehm, bloß als etwas, in welchem wir uns positiv ausleben oder nicht, durch sein Einfühlen in andere Personen uns als etwas Berechtigtes oder Unberechtigtes, als etwas Seinsollendes oder nicht Seinsollendes erscheint. Sein ethischer Charakter tritt erst nach der praktischen Einfühlung und nach dem Miterleben hervor und zwar wegen des mehr objektiven Charakters des praktisch Eingefühlten im Vergleich mit unseren bloß subjektiven Erlebnissen. Das Sozial-Gute erscheint auf solche Weise als das zur positiven Einfühlung sich Eignende. Diejenigen unserer Wünsche, Gefühle u. s. w., welche wir in die Angehörigen unserer Familie, unserer Nation und überhaupt in die Angehörigen der uns umgebenden Gesellschaft einzufühlen vermögen, bekommen dadurch einen Charakter des Seinsollens oder des Berechtigtseins. Und umgekehrt. Das sich zur positiven Einfühlung nicht Eignende

[72]) „Leitfaden“, S. 240.

erscheint vor uns als nicht berechtigt, als nicht sein sollend, als sozial schlecht.

Damit sind wir aber zu dem Begriff des eigentlich sittlichen Sollens noch nicht gelangt. Für Lipps ist das sozial Richtige dadurch noch nicht auch das sittlich Richtige. „Das Bewußtsein der Objektivität oder Verpflichtung, des Dürfens oder Sollens, von dem hier die Rede ist, ist wohl zu unterscheiden vom Bewußtsein der sittlichen Pflicht oder des kategorischen Sollens und des entsprechenden Dürfens. . . Jene sozialen Verpflichtungen oder Berechtigungen können zu sittlichen Pflichten oder Rechten werden, sie können aber auch ebensowohl durch höhere sittliche Pflichten oder Rechte negiert werden.“ [73])

Was ist das sittlich Richtige oder das kategorisch Seinsollende nach Lipps und wie gelangen wir zu ihm?

„Das sittlich richtige Wollen, antwortet Lipps selbst darauf, ist dasjenige, dem gegenüber wir nicht in Gefahr kommen können, sagen zu müssen, ich „sollte“ nicht oder ich hätte nicht „sollen“. Sittlich richtig ist das Verhalten, dem gegenüber diese Gefahr ausgeschlossen ist, wenn wir alle „Umstände“, d. h. alle in Betracht kommenden Tatsachen, wohl bedenken.“ [74]) „Sittlich richtig ist das ‚Ich sollte‘ lediglich, wenn es ein endgültiges, also nicht mehr aufhebbares ist. Und daß es dies ist, dessen kann ich nur sicher sein, wenn ich alle kommenden Tatsachen befragt und in mir habe zur vollen Wirkung gelangen lassen.

Damit nun sind wir wiederum bei dem Ergebnis angelangt, das wir schon vorhin gewonnen haben. Ist sittlich richtig dasjenige Wollen, dem gegenüber ich ein endgültiges oder nicht mehr aufhebbares Bewußtsein des Sollens haben kann, und ist das Bewußtsein des Sollens gleichbedeutend mit einem Bewußtsein des Wollens, das aus der reinen und vollen objektiven Betrachtung der möglichen Motive oder Zwecke des Wollens sich ergibt, so ist sittlich richtig das rein und allseitig objektiv bedingte Wollen, oder das Wollen, das durch den rein und vollkommen zur Wirkung gelangenden objektiven Wert aller möglichen, bei demselben in Betracht kommenden Zwecke bedingt ist. Objektive Betrachtung der Zwecke ist ja die Betrachtung der Zwecke unter dem Gesichtspunkt ihres reinen und vollen objektiven, durch keine subjektiven Faktoren getrübten Wertes.“ [75])

Die Frage ist nun: was heißt es, daß irgend ein Zweck für uns objektiven und „durch keine subjektiven Faktoren getrübten Wert“ hat? Wie gelangen wir zu dem Gefühl eines objektiven sittlichen Wertes?

Wenn wir den Gedankengang fortsetzen, durch welchen wir von dem Gefühl des schlechthin Subjektiven zu dem Gefühl des

---

[73]) „Leitfaden“, S. 241.

[74]) „Grundfragen“, S. 138.

[75]) „Grundfragen“, S. 146.

sozial Berechtigten, des verhältnismäßig objektiv Wertvollen gelangt sind, so erweist sich als natürlichste Antwort auf diese Frage Folgendes:

Einer unserer Wünsche erschien uns als sozial gut, als verhältnismäßig objektiv wertvoller nur dadurch, daß er uns als ein positiver fremder Wunsch erscheinen konnte; nur dadurch, daß er zur positiven Einfühlung sich eignete. Nun kann das einmal als sozial gut Erscheinende ein andermal als das Gegenteil erscheinen. Dies kann geschehen, indem wir weiter nicht nur mit unseren Nächsten, mit unseren Landsleuten, sondern auch mit den uns ganz entfernten Menschen zu sympathisieren anfangen und auf solche Weise zu der negativen Einfühlung gelangen. In einem solchen Falle erscheint mir das früher als sozial richtig Angenommene nicht als unbedingt wertvoll, nicht als sittlich richtig. Als sittlich richtig könnte uns nur dasjenige erscheinen, von dem wir sicher sein können, daß es nur zur positiven Einfühlung sich eignet, d. h. daß in Bezug darauf jede Möglichkeit der negativen praktischen Einfühlung ausgeschlossen ist. Wenn wir auf irgend eine Weise einen unserer Wünsche oder eine Strebung oder ein Gefühl mit der Sicherheit erleben können, daß sie immer und unter allen Umständen zur positiven Einfühlung geeignet sind, dann allein könnte uns dieser Wunsch oder dieses Streben oder Gefühl als sittlich richtig, als kategorisch seinsollend erscheinen. Und das Lippsische Einfühlungsprinzip könnte in seiner Ethik nur in dem Falle als vollständig durchgeführt angesehen werden, wenn Lipps uns die Möglichkeit eines solchen Sicherheitsgefühls gezeigt hätte. Nur wenn uns gezeigt werden könnte, wie wir durch die praktische Einfühlung dazu kommen können, ein Streben oder einen Wunsch nicht nur als zur positiven Einfühlung sich eignend, sondern auch als zur negativen Einfühlung sich nicht eignend zu betrachten (was die Bedingung für das Entstehen des Gefühls des sittlich Wertvollen ist, wenn man auf dem Boden der Lippsischen Einfühlungsansicht über die Entstehung der fremden Iche steht), nur dann wäre auf dem Boden des Einfühlungsprinzipes eine Ethik begründet.

Lipps war es klar, daß dieses nicht leicht zu zeigen ist und von ihm nicht gezeigt worden ist.[76]) Und wir sehen Lipps in diesem Punkt sich mit seinem Einfühlungsprinzip nicht mehr begnügen. Wir sehen, daß Lipps uns zu der Idee des Sittlich-Richtigen nicht mehr auf dem bisherigen subjektivistischen Weg der Einfühlung und des Suchens des das Ausleben Bedingenden führt, sondern auf dem ganz entgegengesetzten Wege: zum Zweck der Erklärung der Entstehung der Idee vom kategorischen Sollen nimmt Lipps zu Hilfe das Prinzip des Erlebens der

[76]) Vgl. das in anderem Zusammenhang von Lipps selbst Gesagte in „Grundfragen", S. 148.

Forderungen, welche die objektiven Tatsachen an uns stellen. In uns besteht ein Vermögen, „auf die Wertforderungen der objektiven Tatsachen zu hören und darnach wollend sich zu entscheiden.“ [77]) Insofern diese Tatsachen die möglichen Zwecke des menschlichen Handelns in ihrer tatsächlichen Wirklichkeit umfassen, also Tatsachen sind, die einen Wert oder Unwert haben,[78]) erscheint dieses Vermögen, „auf die Wertforderungen der objektiven Tatsachen zu hören,“ als ethisches Gewissen, als Gewissen im geläufigen Sinne des Wortes. Eine edle Tat, als möglicher Zweck meines Handelns, fordert von mir, daß ich sie vollbringe, genau so wie der erwärmte Körper von mir fordert, daß ich ihn als sich ausdehnend denke. Und „Forderungen sind nicht Strebungen;“ [79]) „das Streben ist eine Ichbestimmtheit, während die Forderungen Gegenstandsbestimmtheiten sind.“ [79])

So werden von Lipps die sittlichen Forderungen genau so verstanden, wie die Forderung einer bestimmten Rose, „die ich irgendwo gesehen habe,“ von mir „als rot gedacht zu werden.“ [80]) „Der frei bewegliche, in der Luft schwebende Körper fordert, als fallend gedacht zu werden. Eine edle Tat, die ich als möglich denke, fordert ihre Verwirklichung, d. h. meine entsprechende Tätigkeit. Jenen ersteren Sachverhalt nun bezeichnen wir als einen Fall der logischen, den zweiten als einen Fall der moralischen Notwendigkeit.“ [81]) „Jene (Forderung) zielt auf bloße Anerkennung, nämlich auf Anerkennung des Seins oder Nichtseins, des So- oder Andersseins; diese dagegen zielt auf Wertung und entsprechendes praktisches Wollen. Beide sind in gleicher Weise ein Ruf der Tatsachen, oder ein Ruf der von uns unabhängig bestehenden Welt der Gegenstände an mich, eine von ihnen in mich hinein ertönende Stimme.“ [82]) „Sofern „Vernunft“ überall nichts ist als die Fähigkeit, objektiv, d. h. durch erkannte Tatsachen sich bestimmen zu lassen, kann das pflichtgemäße Wollen ebensowohl auch als das vernunftgemäße bezeichnet werden. Es ist das endgültig oder absolut vernunftgemäße, sofern es rein und allseitig objektiv bestimmt ist. Nur müssen wir hier unterscheiden zwischen „Vernunft“ und „Vernunft“. Die „Vernunft“, durch die das Bewußtsein des sittlichen Sollens bewirkt wird, ist nicht die theoretische, sondern die „praktische“ Vernunft. Sittliche Forderungen sind also Forderungen der praktischen Vernunft. Dies heißt nichts anderes als: sie sind Forderungen, die für uns aus der reinen objektiven Betrachtung und Wertung der möglichen Zwecke unseres Wollens sich ergeben.“ [83])

[77]) „Grundfragen“, S. 143.
[78]) Ibid., S. 142,
[79]) „Leitfaden“, S. 34.
[80]) Ibid., S. 31.
[81]) Ibid., S. 33.
[82]) „Grundfragen“, S. 142 f.
[83]) „Grundfragen“, S. 146 f.

In diesen Äußerungen, wie überall, wo von den kategorischen Verpflichtungen und Berechtigungen bei Lipps die Rede ist, ist der Standpunkt, von welchem er in seiner Einfühlungslehre ausging, ganz verlassen. Der objektive Wert einer Tat, einer Strebung und der ihnen anhaftende Charakter des Seinsollens erscheint hier nicht mehr als Resultat unserer Einfühlung, sondern als etwas tatsächlich Gegebenes und als etwas, das uns zur Wertung und zur Vollbringung genau so auffordert, wie die Bestimmtheiten der äußeren Dinge uns zur Anerkennung auffordern. Und an die Stelle der die fremden Iche schaffenden und unser Verhalten zu den Anderen regulierenden Einfühlung tritt jetzt die sich nach dem Objektiven richtende V e r n u n f t. Genau so, wie in Humes Ethik — wie wir später sehen werden — dieselbe objektive Vernunft an die Stelle der subjektiv bedingten Sympathie tritt.

Es gehört nicht zu unserer Aufgabe, darzustellen, wie Lipps auf Grund der objektiven Forderungen der Tatsachen sein kategorisch ethisches System weiter ausbaut. Unser Ziel bei dem eben Ausgeführten war nur, zu zeigen, daß das Einfühlungsprinzip von Lipps gerade in dem wichtigsten Punkt seiner Ethik nicht durchgeführt ist. Das Gebiet der sittlichen Verpflichtungen wird von Lipps nicht mehr vom Standpunkt der praktischen Einfühlung erörtert und begründet, sondern vom Standpunkt der auf die objektiven Forderungen der Tatsachen hörenden praktischen Vernunft.

Das bedeutet aber nicht, daß das Einfühlen und das Mitfühlen mit Anderen bei der Entstehung der kategorisch ethischen Gesinnung gar keine Rolle spielt. Die folgende Stelle z. B. zeigt ganz klar, daß Lipps die vollkommene sittliche Gesinnung von der Möglichkeit der allumfassenden Sympathie abhängig macht:

„Die vollkommene sittliche Gesinnung schließt im letzten Grunde nichts Geringeres in sich, als daß alle Dinge und Menschen in mir vollkommen sich spiegeln und von mir in ihrem vollen Werte erfaßt werden. Ich müßte, wenn ich vollkommener sittlicher Gesinnung mich sollte rühmen können, alles kennen und alles genießen können, für jede Freude und jedes Leid, das Menschen treffen kann, empfänglich und empfindlich sein. Ich müßte miterleben fähig sein, was irgend Menschen in sich erleben.“ [84])

Hier ist das v o l l k o m m e n e, das allumfassende Miterleben nur als Bedingung für die v o l l k o m m e n e sittliche Gesinnung hervorgehoben. Alle beide — sowohl die Bedingung, als auch die Folge — existieren nach Lipps in Wirklichkeit bei Niemandem. Es ist aber bei Lipps nicht einzusehen, wie — auf Grund der Sympathie allein — die n i c h t v o l l k o m m e n e kategorisch sittliche Gesinnung, d. h. diejenige, die tatsächlich existiert, möglich ist. Wenn diese letztere tatsächlich existiert, so ist eins

---

[84]) „Grundfragen“, S. 148.

von beiden anzunehmen: entweder entsteht sie aus der nicht vollkommenen Sympathie (was dem absoluten Charakter der kategorisch sittlichen Normen widerspricht), oder spielt bei ihrer Entstehung das Einfühlen und das Mitfühlen keine wichtige Rolle und deshalb existiert unsere k a t e g o r i s c h sittliche Gesinnung trotz der Beschränkung und Nicht-Vollkommenheit unserer Fähigkeit zum Mitfühlen.

Lipps scheint letzten Endes zu der zweiten Antwort geneigt zu sein. Je weiter, desto mehr tritt in seinen ethischen Untersuchungen das Prinzip der praktischen Vernunft hervor und das Einfühlungsprinzip erscheint immer mehr als ein Hilfsprinzip, als ein Prinzip der psychologischen Beschreibung (quid facti), aber nicht als ein Prinzip der Begründung (quid juris) der ethischen Unterscheidungen.

Dadurch aber, daß das Einfühlungsprinzip von Lipps zu einer Grundlegung der Ethik nicht ausreicht, verkleinert sich die Bedeutung seiner Einfühlungslehre durchaus nicht. Die Frage: w i e wir überhaupt dazu kommen, gewissen Strebungen, Gefühlen u. s. w. objektive Bedeutung beizulegen, ist in der Ethik eine selbständige Frage, unabhängig von der anderen Frage: a u f w e l c h e m G r u n d e n t s t e h t die Idee von den allgemein gültigen und objektiven sittlichen Normen. Genau so, wie in der Erkenntnislehre die Frage nach dem psychologischen Ursprung der Begriffe von der Begründung ihrer Allgemeingültigkeit unabhängig ist. In seiner Einfühlungslehre beantwortet Lipps nur die psychologische Frage: durch Einfühlung kommen wir überhaupt dazu, einem Streben, Gefühl, Wunsch u. s. w. objektive Bedeutung zu verleihen. Eine weitere Frage ist es: sind nun die allgemein gültigen und absolut objektiven Normen selbst nur Produkt dieses psychischen Prozesses der Verleihung der Objektivität, bloße Verallgemeinerungen von den einzelnen Objektivationsakten oder ist die Allgemeingültigkeit und die absolute Objektivität etwas nicht von den einzelnen Akten Abgeleitetes, sondern vielmehr ursprünglich Berechtigtes und in diesen Akten bereits Vorausgesetztes. Und in Bezug auf diese zweite Frage nach der Begründung der allgemein gültigen Normen sagen wir, daß es Lipps nicht gelungen ist, auch in diesem Gebiet mit seinem Einfühlungsprinzip auszukommen.

Jedenfalls aber hat Lipps das Verdienst, die Frage nach der sittlichen Allgemeingültigkeit bis zu einem Punkt geführt zu haben, an dem nur zwei Wege möglich bleiben: e n t w e d e r auf die genetisch-psychologische Methode als unzureichend für die Lösung dieser Frage zu verzichten; o d e r jede Allgemeingültigkeit nur als Abstraktion von einzelnen psychischen Akten zu verstehen.

Wenn wir die erwähnte Zuhilfenahme des Prinzips der Vernunft bei Lipps in Betracht ziehen, müssen wir sagen: Lipps wählt in Bezug auf die Frage der Allgemeingültigkeit und der absoluten Objektivität der sittlichen Normen den ersten Weg. Insofern ist es nicht zu verwundern, daß bei der Begründung der eigentlich sittlichen, der absoluten sittlichen Normen von dem Einfühlungsprinzip keine Rede mehr ist.

Die Grundansicht von Lipps über die Begründung des sittlichen Bewußtseins läßt sich kurz so formulieren:

Daß an uns das Objektive die sittlichen Forderungen stellt — das ist eine Voraussetzung, zu deren Begründung das Einfühlungsprinzip nichts beiträgt; wie wir aber im ethischen Gebiet zu dem psychischen Akt der Objektivation kommen — diese Frage können wir nur mit der Hilfe der Einfühlungsfunktion lösen. Damit unsere Strebungen, Gefühle, Wünsche u. s. w. jeweilen den Charakter des „Sollens“ oder „Dürfens“ gewinnen, ist es nötig, daß wir sie objektivieren und wir objektivieren sie durch die Einfühlung; warum aber die Objektivität der psychischen Vorgänge ihnen diesen normativen Charakter verleiht — das ist die Frage, welche außerhalb der Kompetenz der Einfühlungslehre steht, das ist die Frage, welche auf Grund des Einfühlungsprinzips nicht mehr gelöst werden kann.

Auch in Bezug auf „soziale“ Verpflichtungen kommt Lipps mit der Einfühlung nicht aus. Denn auch da sagt Lipps: das Eingefühlte und nachher Miterlebte „gewinnt zugleich einen besonderen Gefühlscharakter der „Objektivität“, **d. h.** einen Charakter des Sollens bezw. Dürfens.“ [85]) In diesem „**d. h.**“ liegt schon auf dem Gebiet der sozialen Verpflichtungen eine Voraussetzung, die auf Grund der Einfühlung von Lipps gar nicht begründet ist — die Voraussetzung nämlich, daß das Objektivexistierende für uns den Charakter des Sollens bezw. Dürfens hat. Schon im Gebiet der sozialen Verpflichtungen also sehen wir bei Lipps jene Voraussetzung walten, welche mit voller Klarheit im Gebiete der eigentlich sittlichen Verpflichtungen, im Gebiete der kategorischen Verpflichtungen auftaucht.

Auf solche Weise ist das Ergebnis der Anwendung des Einfühlungsprinzips von Lipps in dem ethischen Gebiet das folgende:

Zu dem Bewußtsein von der sozialen Verpflichtung oder Berechtigung gewisser Strebungen, Wünsche, Gefühle u. s. w. kommen wir durch die Einfühlung, weil die Einfühlung ihnen den Charakter der Objektivität gibt, vorausgesetzt, daß das Objektive an uns logische und sittliche Forderungen stellt. Weil bei den sozialen Verpflichtungen diese Strebungen, Wünsche, Normen u. s. w. uns nur als Strebungen, Wünsche, Normen d i e s e s oder j e n e s Menschen, d i e s e r oder j e n e r Gruppe (z. B. unserer Nation)

---

[85]) „Leitfaden“, S. 238.

von Menschen erscheinen und nicht als Strebungen, Wünsche und Normen des Menschen überhaupt, enthalten diese Verpflichtungen immer noch in sich ein Element der Subjektivität und deshalb haben sie noch nicht den Charakter der sittlichen, der kategorischen Verpflichtung. Daß es Normen gibt, die uns den Charakter absoluter Objektivität zu tragen scheinen — das ist für Lipps eine nicht weiter begründbare Tatsache. Die Möglichkeit solcher Normen entsteht aus unserem nicht weiter ableitbaren Vermögen, jeden für mein Wollen in Betracht kommenden Sachverhalt „in eine allgemein menschliche Beleuchtung“ [86]) zu rücken und ihn zu betrachten und in uns wirken zu lassen „sub specie humanitatis, unter dem Gesichtspunkt — nicht meiner Person und des „anderen“, sondern der Menschheit.“ [86]) Dies Vermögen ist das Gewissen und das ihm zugrunde Liegende ist die praktische Vernunft.

---

[86]) „Grundfragen“, S. 145.

II. TEIL.

Humes Antworten auf unsere Probleme.

Auf die erste unserer Fragen: wie kommen wir dazu, von den fremden Erlebnissen zu wissen, antwortet Hume: wir wissen von diesen nur deshalb, weil wir ihre Ursachen oder ihre Wirkungen wahrnehmen. Mit diesem Probleme beschäftigt sich aber Hume nicht eingehend. Nur bei der Gelegenheit der Behandlung des Problems von dem Mitfühlen macht er kurze Aussagen, in welchen seine Ansicht über dieses Problem enthalten ist. Das Mitgefühl, wie wir später sehen werden, ist nach Hume die Vorstellung von einem fremden Erlebnisse, die sich in einen lebhaften Eindruck verwandelt hat. Bevor wir also ein Mitgefühl haben können, müssen wir eine Vorstellung von einem fremden Erlebnisse haben: „Wird irgend eine Gemütsbewegung, sagt Hume, uns auf dem Wege des Mitgefühls eingeflößt, so ist das Erste, daß wir sie an ihren Wirkungen, d. h. an jenen äußeren Anzeichen, in Aussehen und in Rede, die eine Vorstellung derselben nach sich ziehen, erkennen.“[1]) „Kein Affekt eines anderen zeigt sich dem Geist unmittelbar. Wir bemerken nur seine Ursachen oder Wirkungen. Aus diesen schließen wir auf den Affekt. . . Wenn ich die Wirkung eines Affektes in der Stimme und in den Gebärden irgend einer Person wahrnehme, so geht mein Geist sofort von diesen Wirkungen zu ihrer Ursache über und bildet sich eine so lebhafte **Vorstellung** des Affektes, daß dieselbe sich alsbald in den Affekt selber verwandelt. Ebenso ist es, wenn ich die Ursachen einer Gefühlserregung bemerke; mein Geist denkt dann an die Wirkungen und wird von der gleichen Gefühlserregung erfaßt. Wäre ich bei einer von den schrecklicheren chirurgischen Operationen anwesend, so würde sicher noch vor ihrem Anfang die Herrichtung der Instrumente, das Zurechtlegen der Verbände, das

---

[1]) Hume, „Traktat über die menschliche Natur“. (Deutsch von Th. Lipps.) Leipzig-Hamburg 1912, II. Teil, S. 48.

Glühen der Eisen und alle Zeichen der Angst und des Mitleides bei dem Patienten und den Assistenten eine große Wirkung auf meinen Geist ausüben und die stärksten Gefühle von Mitleid und Schrecken in mir wecken.“ [2])

In diesen seinen Ausführungen trennt Hume, besonders in den zuletzt angeführten Stellen, — wie wir sehen — den Gedanken von der Entstehung des Mitgefühls von dem Gedanken von der Entstehung der Vorstellung eines fremden Erlebnisses nicht scharf. Denn die Entstehung der Vorstellung von einem fremden Erlebnis bedeutet für ihn kein besonderes Problem: die Art und Weise, auf welche wir bei dem Wahrnehmen gewisser sinnlicher Erscheinungen der Menschen zu der Idee kommen, daß da ein fremdes Erlebnis sei, ist nach Hume dieselbe, auf welche wir bei dem Wahrnehmen einer Wirkung (bezw. einer Ursache) überhaupt zu der Idee kommen, daß da auch die betreffende Ursache (bezw. die Wirkung) sei.

Wenn wir also in einem fremden Wesen das Vorhandensein eines Erlebnisses feststellen, so bedeutet das vom Standpunkt der Hume'schen Philosophie nichts anderes, als daß wir zu dem Wissen einer Tatsache gekommen sind, welche unmittelbar uns in unserer gegenwärtigen Wahrnehmung nicht gegeben ist; so bedeutet das nichts anderes, als daß wir in diesem Falle dasselbe Verfahren vollziehen, wie überall, wo wir mit den Tatsachen, die auf Grund der kausalen Verknüpftheit erschlossen werden, zu tun haben. Der Schluß, von einer unmittelbar wahrgenommenen Gebärde z. B. auf ein dahinter steckendes Erlebnis ist, Humisch gesprochen, ein ähnlicher Schluss, wie der von dem unmittelbar wahrgenommenen Rauch auf das Feuer.

So stellt sich Hume auf den Boden der Analogieschlußtheorie,[3]) die Lipps bekämpft. Und so gelten die Einwände von Lipps auch gegen ihn.

Lipps kann gegenüber der Hume'schen Ansicht genau dasselbe einwenden, was er gegenüber der Analogieschlußtheorie eingewendet hat. Da hat Lipps eingewendet: in der Idee von

---

[2]) „Traktat“ III, S. 329.

[3]) Hume steht auf demselben Boden wie die Analogieschlußtheorie, indem er die Idee von einem fremden Erlebnisse auf einen Kausalschluß zurückführt und indem er jeden Kausalschluß überhaupt letzten Endes für einen Analogieschluß hält. Eine andere Frage ist die Frage: inwiefern ist das Analogieschlußverfahren erkenntnistheoretisch begründet, und — partiell in Bezug auf unser Problem — die Frage: inwiefern sind wir sicher, daß ein fremdes Erlebnis wirklich existiert, wenn wir zu ihm auf Grund eines Analogieschlusses kommen. Diese Frage ziehen wir bei unserer Darstellung Humes nicht heran. Wir stellen die Hume'sche Ansicht von der Entstehung der Idee von fremden Erlebnissen der Lippsischen gegenüber nur vom Standpunkt der Frage, ob die Entstehung der Idee von einem fremden Erlebnisse durch die Zurückführung dieser Idee auf den Analogieschluß psychologisch erklärt werden könne, ganz abgesehen von der Frage nach dem erkenntnistheoretischen Wert des Analogieschlusses überhaupt.

einem fremden Erlebnis haben wir nicht nur die Überzeugung, daß, wenn ich die Gebärde des Zornes z. B. sehe, in mir das Erlebnis des Zornes vorhanden sein soll, sondern wir haben da etwas, was im Vergleich mit meinen bisherigen Wahrnehmungen ganz neu ist. Wir haben da die Überzeugung, daß dort in der Gebärde, d. h. außer mir, etwas liegt, was meinem Zornerlebnis ganz gleich ist, und daß ich dieses fremde Erlebnis zusammen mit der Gebärde wahrnehme. Um dieses Neue zu schaffen, habe ich eine neue Funktion (die Einfühlung) nötig. Dasselbe kann Lipps ganz gut auch gegenüber der Hume'schen Ansicht einwenden. Die häufige Erfahrung, die Gewohnheit, der „belief", das Einmischen der Elemente reflektiver Art, dies alles könnte mich nur dazu bringen, von dem Wahrnehmen der Gebärde des Zornes das Vorhandensein des Zornes in mir zu erschließen. Wenn ich aber diesen Zorn als in der fremden Gebärde selbst liegend denke, so habe ich hier nicht nur einen inneren Zwang, auf Grund der inneren Nötigung meinen Zorn als vorhanden zu denken, sondern auch einen Zwang, einen anderen Zorn (also etwas Neues) als ein in der Gebärde Gegebenes zu denken, so habe ich nicht nur einen Zwang, eine Nötigung, mir meinen Zorn vorzustellen, sondern einen Zwang, den Zorn selbst außer mir zu projezieren; so habe ich hier also einen Zwang, der nicht aus der häufigen Nacheinanderfolge, sondern aus einer ganz neuen Funktion der Seele entsteht und diese Funktion ist die Einfühlung.

Wie antwortet nun Hume auf die zweite unserer Fragen: wie kommen wir dazu, die fremden Erlebnisse mitzufühlen, mitzuerleben? Die Lippsische Einfühlungstheorie gibt uns schon mit ihrer Antwort auf die erste unserer Fragen (wie kommen wir dazu, von den fremden Erlebnissen zu wissen?) auch ihre Antwort auf diese zweite Frage. Schon mit dem Erklären der Entstehung der Idee von fremden Erlebnissen gibt sie uns ohne weiteres auch die Möglichkeit, die Tatsache zu verstehen und zu erklären, daß die Gedanken von fremden Erlebnissen eine so große Rolle in unseren ästhetischen und besonders in unseren ethischen Erlebnissen spielen: diese fremden Erlebnisse sind ja nach Lipps nichts anderes als unsere eigenen Erlebnisse.[4]) Nicht so steht die Sache bei Hume: mit der Wirkung und mit den Resultaten jener inneren Nötigung, bei dem Vorhandensein einer Gebärde auch das mit ihr in allen analogen Fällen immer verknüpfte Gefühl als vorhanden uns vorzustellen, wird das Miterleben dieses fremden Gefühls noch nicht erklärt. Und wir sehen wirklich, daß das eigentliche Problem, mit welchem Hume sich eingehender

[4]) Vgl. Lipps: „Die ethischen Grundfragen", S. 16, wo die Idee vom Miterleben „als schon unmittelbar mit der praktischen Einfühlung gegeben" betrachtet wird.

beschäftigt, eigentlich erst hier, erst mit dieser Frage nach dem Miterleben anfängt. Wir sehen wirklich, daß Hume eine neue Eigentümlichkeit der menschlichen Natur, eine besondere Funktion der menschlichen Seele zu Hilfe nimmt, nämlich die Sympathie.

Zu der Darstellung der Lehre Humes von dieser Eigentümlichkeit der menschlichen Natur gehen wir jetzt über.

Humes Sympathielehre.

Wenn wir die Tatsache, daß wir die fremden Erlebnisse miterleben, psychologisch nehmen, so bedeutet das nach Hume nur, daß eine Vorstellung von einem fremden Erlebnis sich in einen Eindruck verwandelt hat. „Es ist in der Tat evident, sagt Hume, daß bei dem Mitgefühl mit den Affekten und Gefühlen anderer diese Vorgänge in unserem eigenen Geist zuerst als bloße Vorstellungen auftauchen und; wie jede andere Tatsache, als etwas außer uns Liegendes aufgefaßt werden.“ [5]) „Mitgefühl ist nichts anderes, als die Verwandlung einer Vorstellung in einen Eindruck durch die Macht der Einbildungskraft.“ [6])

Sofern es sich nur um Perzeptionen handelt, die ein fremdes Erlebnis zum Gegenstand haben, besteht der Unterschied zwischen dem belief und der Sympathie nur darin, daß im ersteren Fall eine Erhöhung der Lebhaftigkeit der Vorstellung stattfindet, während bei der Sympathie die Vorstellung selbst in einen Eindruck verwandelt wird. D. h. mit anderen Worten, daß bei dem belief die Vorstellung zwar in ihrer Lebhaftigkeit erhöht wird, aber immer eine Vorstellung bleibt; nach dem Auftreten der Sympathie dagegen sie nicht mehr als Vorstellung von einem fremden Erlebnisse, sondern als ein „Eindruck“ eines fremden Erlebnisses erscheint.

Welches ist nun der die Entstehung der Sympathie bedingende Hauptfaktor? Welches ist das „Plus“, welches hinzugefügt werden muß, damit wir von der Vorstellung von einem fremden Erlebnisse zu dem eigenen Erlebnis oder, wie Hume sagt, zum Eindruck eines fremden Erlebnisses übergehen?

Es ist die nahe Beziehung des mitzufühlenden Erlebnisses und seiner Äußerung zu unserem Selbst.

„Die Vorstellung unser selbst ist uns jederzeit aufs unmittelbarste gegenwärtig und verleiht der Vorstellung jedes anderen, mit uns zusammenhängenden Gegenstandes einen merklichen Grad von Lebhaftigkeit.“ [7]) „Je enger der Zusammenhang zwischen uns

[5]) „Traktat“ II, S. 51.
[6]) Ibid. II, S. 165. Vgl. Ibid., S. 51, 121.
[7]) „Traktat“ II, S. 86.

und einem Gegenstand ist, um so leichter vollzieht die Einbildungskraft den Übergang von ihm zu uns und verleiht der Vorstellung des Gegenstandes die Lebhaftigkeit der Auffassung, mit der wir die Vorstellung unserer eigenen Person zu vollziehen pflegen.“ [8]) „Alle menschlichen Wesen aber stehen durch Ähnlichkeit mit uns in Zusammenhang. Deshalb müssen uns ihre Person, ihre Interessen, ihre Affekte, ihre Freuden und Leiden in lebhafter Weise berühren und ein Gefühl hervorrufen, das dem Original gleicht; denn eine lebhafte Vorstellung verwandelt sich leicht in einen Eindruck.“ [9])

Unser Selbst ist also derjenige Faktor, der die Lebhaftigkeit gewisser Vorstellungen die Grenzen des beliefs überschreiten läßt, um den Grad der Lebhaftigkeit eines Eindruckes zu erreichen. Humes Hervorhebung der Wichtigkeit dieses Faktors bei der Entstehung des Sympathieprozesses ist für uns von großer Bedeutung nicht nur deshalb, weil auf Grund dieses Faktors sich die Stärke, die Richtung und die Objekte der Sympathie jedes Individuums bestimmen lassen, sondern auch deshalb, weil, wie wir sehen werden, gerade die Folgerungen, welche aus diesem Faktor gezogen werden, Hume verhindert haben, auf dem Boden der Sympathie eine nicht egoistische Moral zu begründen. Diese zweite Bedeutung dieses Faktors und die Folgerungen daraus lassen wir aber für die nächste Abteilung.

„Was mit uns zusammenhängt, wird in lebendiger Weise erfaßt, wegen des leichten Übergangs von uns selbst auf das mit uns zusammenhängende Objekt.“ [10]) Jeder Zusammenhang mit uns also desjenigen Sinnesausdruckes, welcher die Vorstellung von einem fremden Erlebnisse erweckt, und jeder Zusammenhang dieses fremden Erlebnisses selbst mit uns ist im Stande, die Entstehung des Mitgefühls zu begünstigen. Und dieser Zusammenhang zwischen dem fremden Erlebnis und dem fremden Sinnesausdruck einerseits und uns selbst anderseits verläuft hier nach den drei Gesetzen der Assoziation: nach der Ähnlichkeits-, Kontiguitäts- und Ursächlichkeits-Assoziation.

Ein fremdes Erlebnis selbst oder das fremde Wesen, welches sein Träger ist, müssen entweder auf Grund der Ähnlichkeit, der Kontiguität, der Ursächlichkeit, oder auf Grund aller zusammen mit uns selbst verknüpft werden, damit die Vorstellung, welche diesem fremden Erlebnisse oder seinem Träger entspricht, in einen Eindruck verwandelt werden, d. h. damit die Sympathie entstehen kann. Von der assoziativen Verknüpfung der Objekte mit unserem Selbst hängt es also ab, womit wir sympathisieren können und womit nicht und womit wir stärker sympathisieren und womit schwächer. Der Ähnlichkeit mit uns z. B. ist es zu ver-

[8]) Ibid. II, S. 49.
[9]) Ibid. II, S. 103.
[10]) „Traktat“ II, S. 85.

danken, daß wir mit den Menschen viel mehr sympathisieren können als mit den Tieren, und daß wir mit Leuten, welche etwas Gemeinsames (Sprache, Charakter, Benehmen, Vaterland, Überzeugung, Temperament u. s. w.) mit uns haben, mehr sympathisieren als mit denjenigen anderer Nationalität, anderen Temperamentes u. s. w. „Nun ist deutlich, daß die Natur eine große Ähnlichkeit zwischen allen menschlichen Geschöpfen gestiftet hat, so daß wir niemals einen Affekt oder einen Faktor (des seelischen Lebens) bei anderen beobachten, ohne dazu mehr oder weniger ein Gegenstück in uns selbst zu finden. Es gilt für den Organismus des Geistes dasselbe, wie für den des Körpers. Wenn auch die Teile desselben nach Form und Größe verschieden sind, so ist doch ihre Struktur und Zusammensetzung im allgemeinen dieselbe. . . Finden wir nun außer der allgemeinen Ähnlichkeit unserer Naturen noch irgend eine besondere Übereinstimmung, (etwa) hinsichtlich des Benehmens, des Charakters, des Vaterlandes oder der Sprache, so erleichtert dies das Mitgefühl.“ [11]) Das bedeutet aber nicht, daß zur Entstehung der Sympathie diese Ähnlichkeit, nach Hume, unbedingt bewußt wahrgenommen werden soll. In jeder Persönlichkeit ist nach Hume eine unbewußt wirkende Disposition vorhanden, mit denjenigen fremden Lebensbetätigungsweisen mehr zu sympathisieren, welche gleichartig mit der Weise der Betätigung ihrer selbst sind.[12]) „Die Vorstellung wird durch die Ähnlichkeit in einen Eindruck verwandelt nicht nur vermöge des Zusammenhanges, also durch Übertragung der ursprünglichen Lebendigkeit der Vorstellung unserer selbst auf die (mit derselben durch Gleichartigkeit) verbundene Vorstellung (anderer), sondern auch dadurch, daß hier ein Material vorliegt, das durch den kleinsten Funken in Flammen gesetzt wird.“ [13]) Dieses leicht entzündbare Material ist nämlich jene „persönliche Disposition“, jene „Empfänglichkeit“, welche in jeder Persönlichkeit für bestimmte Eindrücke vorhanden ist.[14])

„Die Ähnlichkeit ist aber nicht die einzige Beziehung, der solche Wirkung zukommt.“ [15]) „Die Gefühle anderer beeinflussen uns wenig, wenn die anderen von uns weit entfernt sind; sie bedürfen der Beziehung der Nähe, um sich uns vollständig mitzuteilen. Die Blutsverwandtschaft kann, als eine Art von Ursächlichkeit, zuweilen zu derselben Wirkung beitragen,

---

[11]) „Traktat“ II, S. 49.

[12]) S. die 14. Bemerkung von Lipps im „Traktat“ II, S. 87.

[13]) „Traktat“ II, S. 87.

[14]) Hier sieht man, welche große Rolle nach Hume die Individualität bei der Entstehung der Sympathie spielt, und wie berechtigt die Auffassung ist, daß eine solche Sympathie nur einer streng individuellen, nur einer egoistischen Moral zu Grunde gelegt werden kann. (S. „Traktat“ III, S. 230 f.) Darauf aber kommen wir in der nächsten Abteilung zurück.

[15]) „Traktat“ II, S. 50.

ebenso Bekanntschaft,[16]) die in derselben Weise einwirkt, wie Erziehung und Gewohnheit.“ [15]) „Das Gemüt findet eine Befriedigung und ein Behagen im Anblick von Gegenständen, an die es gewöhnt ist; es zieht diese naturgemäß anderen vor, die vielleicht an sich mehr Wert haben, ihm aber weniger bekannt sind.“ [17]) Der Beziehung der Kontiguität also ist zu verdanken, daß wir auch mit den Leuten, mit welchen wir nicht viel Gemeinsames haben, mit welchen aber wir durch ein langes Zusammenleben vertraut sind, stark sympathisieren können. Der Beziehung der Ursächlichkeit ist zu verdanken, daß wir mit den Blutsverwandten auch dann sympathisieren können, wenn wir mit ihnen durch Ähnlichkeit und Kontiguität gar nicht verknüpft sind. Überall, mit einem Wort, tritt die Individualität hervor und bestimmt wie die Stärke, so auch die Objekte unserer Sympathie.[18])

Ausführlicher bespricht Hume die Äußerungen der Sympathie in dem Verlauf und in den Modifikationen unserer Affekte und Gemütsäußerungen. „Keine Eigenschaft der menschlichen Natur ist, sowohl an sich, als auch in ihren Folgen bedeutsamer als die uns eigentümliche Neigung, mit anderen zu sympathisieren.“ [19])

Von solchen Äußerungen der Mitgefühle spricht Hume in seinen Untersuchungen

1. über die Affekte von der Gruppe: Stolz — Niedergedrücktheit,
2. über die Affekte von der Gruppe: Liebe — Haß,
3. über die Schönheitsgefühle und
4. über die sittlichen Gefühle.

Welches Prinzip Hume seiner Einteilung der Affekte zugrunde legt, wie diese Einteilung selbst, ist für unseren Zweck nicht von besonderer Bedeutung. Wir werden einfach diejenigen Affekte zeigen, deren Entstehung nach Hume ohne die Mitwirkung der Sympathie nicht verstanden werden könnte.

Solche, nur durch die Mitwirkung der Sympathie zu erklärende Affekte zeigt uns Hume zuerst im Gebiet der Gruppe: Stolz — Niedergedrücktheit. „Unter Stolz verstehe ich jenen angenehmen Eindruck, der im Gemüt entsteht, wenn das Bewußtsein unserer Tugend oder unserer Schönheit oder unseres Reichtums oder unserer Macht uns mit Selbstzufriedenheit erfüllt; unter Niedergedrücktheit dagegen den entgegengesetzten Eindruck.“ [20]) Wir sind z. B. auf „unser Vaterland, unsere Familie,

[16]) S. Ib., S. 86.
[17]) Ib. II, S. 84.
[18]) Siehe die Anmerkung 14 auf S. 44.
[19]) „Traktat“ II, S. 48.
[20]) „Traktat“ II, S. 28.

unsere Verwandten, unsere Reichtümer, Häuser, Gärten, Pferde, Hunde, Kleider"[21]) stolz, weil alle diese Dinge (oder Persönlichkeiten) sich dazu eignen, uns persönliche Lust zu bringen.

Doch gibt es auch Fälle, wo wir stolz sind auf Dinge, die uns direkt keine Lust bereiten, die aber durch Vermittlung der Mitgefühle lusterregend werden.

Nur durch die Mitwirkung des Mitgefühls können wir z. B. erklären, daß wir auf unseren Ruf und unseren Namen stolz sein können.[22]) Nur deshalb, weil wir mit den Meinungen und Gefühlen der anderen Personen sympathisieren und auf solche Weise diese fremden Meinungen oder Gefühle mit den nämlichen Lust- oder Unlust-Schattierungen mitfühlen, mit welchen ihre Träger selbst es tun, nur deshalb ist es möglich, daß in uns die Stolz- bezw. Niedergedrücktheits-Affekte auch dann entstehen, wenn vor uns solche mit uns zusammenhängende Eigenschaften treten, welche, an sich genommen, in uns persönlich nie einen Lust- bezw. Unlust-Eindruck erwecken können.

Ein hoher Rang, ein Ehrenname sind an sich — ohne Berücksichtigung der Meinungen Anderer — nicht im Stande, in mir Lust zu erwecken. Sie können infolgedessen für sich betrachtet in mir keinen Affekt des Stolzes erwecken. Wenn sie aber das tun, so geschieht das nur dadurch, daß ich erstens eine Vorstellung habe von dem durch meinen hohen Rang in anderen Personen hervorgerufenen Gefühl, und daß zweitens auf Grund der Sympathie diese Vorstellung so lebhaft und stark von mir erlebt wird, daß sie endlich in einen Eindruck verwandelt wird.

Auch diejenigen Stolzaffekte, welche in ihrer einfachen Form ohne die Wirkung der Mitgefühle entstehen können, werden durch die Wirkung der Sympathie weiter verstärkt und kombiniert. „Die anderen Ursachen des Stolzes, Tugend, Schönheit und Reichtum, haben wenig Wirkung, wenn die Meinungen und Anschauungen anderer ihnen nicht Vorschub leisten."[23]) Jedes objektive Ding oder Eigenschaft wirkt nicht nur auf uns, sondern auch auf die anderen. Und die dadurch veranlaßten Meinungen und Gefühle Anderer spiegeln sich durch die Sympathie in uns und auf solche Weise entstehen bei der Wahrnehmung fast jeden Dinges die Mitgefühle, welche durch ihre Wirkung, den Affekt des Stolzes, bezw. der Niedergedrücktheit, verstärken und weiter modifizieren. Die Tatsache, daß „nichts bei Leuten von guter Familie, aber geringen Mitteln, häufiger vorkommt, als daß sie ihre Freunde und ihre Heimat verlassen und ihren Lebensunterhalt durch niedrige und mechanische Beschäftigungen lieber unter

[21]) „Traktat" II, S. 8.
[22]) „Traktat" II, S. 47 f.
[23]) „Traktat" II, S. 47, 48.

Fremden verdienen, als unter denen, die ihre Geburt und Erziehung kennen,“ [24]) ist ein klassisches Beispiel dafür.

Besonders einflußreich ist aber die Sympathie in Bezug auf die Affekte, die Hume unter der Gruppe: Liebe — Haß einordnet.

Genau so wie bei der Entstehung des Stolzaffektes muß die Ursache der Liebe etwas sein, was „schon an sich Lust erregt,“ und genau so wie bei der Entstehung des Niedergedrücktheitsaffektes muß die Ursache des Hasses „etwas sein, was schon an sich Unlust erregt.“ [25])

Aber genau so wie bei den Affekten der Gruppe: Stolz — Niedergedrücktheit gibt es auch in der Gruppe: Liebe — Haß Formen von Affekten, deren Entstehen ohne Mitwirkung des Mitgefühls nicht erklärlich wäre.

a) Ein solcher Affekt von der Gruppe: Liebe — Haß, der nur durch die Sympathie erklärt werden kann, ist der Affekt der Wertschätzung [26]) derjenigen Reichen und Mächtigen, welche zu weit von uns stehen, als daß uns ihr Reichtum oder ihre Macht einen persönlichen Nutzen bringen könnte. Daß Macht und Reichtum Liebe bezw. Haß erzeugen, wenn sie uns direkt Lust bereiten können, das ist noch ohne Sympathie begreiflich. Daß sie aber auf uns auch in den Fällen wirken, wo sie direkt in uns kein Gefühl der Lust erzeugen, daß wir also die Reichen und die Mächtigen wertschätzen, auch wenn uns ihre Macht und ihr Reichtum niemals Lust bereiten könnte, das erklärt sich nur dadurch, daß in uns auf Grund der Sympathie das Gefühl, welches sie in anderen erzeugen, mitgefühlt wird und als solches unsere Affekte beeinflußt. Es entsteht in uns bei dem Wahrnehmen eines Reichen oder Mächtigen eine Vorstellung von den Lusterlebnissen dieser fremden Person. Durch die Sympathie verwandelt sich in uns diese Vorstellung in einen Eindruck und dieser hat schon als solcher dieselbe Bedeutung und dieselbe Wirkung auf unsere Affekte wie ein Reichtum, welcher uns persönlich Lust bereiten kann. „Die Menschen verhalten sich in ihrem Innern zueinander, sagt Hume, wie Spiegel. Und dies nicht nur in dem Sinne, daß sie ihre Gefühlserregungen wechselseitig spiegeln, [27]) sondern es werden auch die Strahlungen der Affekte, Gefühle, Meinungen wiederholt hin- und zurückgeworfen, bis sie ganz allmählich verlöschen. Die Lust, die der

---

[24]) „Traktat“ II, S. 54.

[25]) Ib. II, S. 62.

[26]) Dieser Affekt ist nach Hume eine Unterart von Liebe.

[27]) Dieses Miterleben wird von Lipps „einfaches Miterleben“ genannt. (Vgl. „Leitfaden“, S. 238.)

Reiche durch seinen Besitz gewinnt, geht auf den Beschauer über, und weckt in ihm Lust und Wertschätzung; diese Gefühle vermehren wiederum die Lust des Besitzers, wenn er sie bemerkt und ihnen zustimmt;[28]) wieder zurückgeworfen, werden sie ein neuer Anlaß zu Lust und Wertschätzung bei dem Beschauer.“[29])

Nur dem Mitgefühl verdanken wir also den Affekt der Wertschätzung eines solchen Reichen, dessen Reichtum uns gar nichts angeht. Und auch dann, wenn wir einen Reichen, wegen der Lust, die wir persönlich aus seinem Reichtum ziehen können, wertschätzen, auch dann verstärkt sich in uns dieser Affekt 1. durch die Wirkung unseres Mitfühlens der Lust, welche der Reiche aus seinem Reichtum haben kann, und 2. durch die Wirkung unseres Mitfühlens der Lust, die er durch sein eigenes Mitfühlen der Wertschätzungsgefühle, welche die anderen für ihn empfinden, haben kann.[28])

b) In den jetzt in Betracht gezogenen Affekten ist die Wirkung des Mitgefühls sozusagen eine mehr oder weniger wesentliche Hilfe, damit der Reichtum, die Macht und viele andere Dinge und Eigenschaften, welche mit den anderen Personen in Zusammenhang stehen, den Affekt der Schätzung und der Liebe in uns erzeugen können. Die von uns mitgefühlten Erlebnisse anderer können aber auch als solche Liebe- und Haß-Affekte in uns bewirken, d. h. unabhängig von der Ursache, welche diese von uns mitgefühlten Erlebnisse in anderen Personen bewirkte. Die Vorstellung von den Glücks- (bezw. Unglücks-) Erlebnissen eines anderen Menschen oder besser: der Eindruck, in welchen sich diese Vorstellung durch die Sympathie verwandelt, kann auf unser Affektleben wirken auch unabhängig davon, woher dies Glück (bezw. Unglück) kommt. Das Miterleben des Glückes (bezw. Unglückes) hat auch selbst, unabhängig von den Impressionen oder Vorstellungen, auf deren Anlaß dieses Glück gefühlt wird, einen Lust- (bezw. Unlust-) Charakter und auf solche Weise ist es auch selbst, an sich genommen, im Stande, in uns die Affekte der Liebe — Wertschätzung — Zuneigung (bezw. des Hasses — Verachtung — Abscheu) zu den Trägern dieses Glückes zu erzeugen.

Wenn die anderen Faktoren und die anderen Arten vom Mitgefühl weiter diese Wirkungen des Mitfühlens des Glückes (bezw. des Unglückes) anderer nicht vernichteten, so würde immer als Gesetz gelten, daß wir vor den Glücklichen Lust und vor den Unglücklichen Unlust fühlen. Wenn wir aber z. B. sehr oft vor dem Glück anderer nicht Mitfreude, sondern Neid fühlen und vor dem Unglück anderer sehr oft nicht Unlust (Mitleid), sondern Lust (Schadenfreude) fühlen, so erklärt sich das dadurch, daß zu

[28]) Vgl. die „reflexive“ Sympathie bei Lipps. („Leitfaden“, S. 239.)
[29]) „Traktat“ II, S. 98.

der Wirkung der Sympathie sehr oft sich die Wirkung des Vergleichs[30]) unseres eigenen Glücks mit demjenigen der anderen hinzufügt, und, je nach den Resultaten dieses Vergleichs, auch die Resultate der Wirkungen unseres Mitfühlens mit anderen Personen sich modifizieren. „Das Unglück eines anderen gibt uns eine lebhaftere Vorstellung unseres Glücks, und sein Glück macht uns unser Unglück eindringlicher. Jenes erfreut uns also, dieses weckt Unlust.“[31]) Deshalb ist es in vielen Fällen möglich, daß „im Zuschauer Gefühle entstehen, die denen, welche die betrachtete Person hat, entgegengesetzt sind.“[32]) In vielen Fällen „fühlen wir beim Mißbehagen anderer Freude, bei ihrer Freude Mißbehagen.“[33])

c) Es ist aus dem bis jetzt Gesagten klar, daß, wenn wir uns vor einem Glücklichen befinden, wir entweder Neid oder Mitfreude fühlen, je nachdem der durch die Sympathie erweckte Affekt vernichtet, bezw. nicht vernichtet wird. Und es ist bis jetzt auch klar, daß, wenn wir uns vor einem Unglücklichen befinden, wir jedenfalls Unlust und damit die Verachtung (genauer nach Hume: den Zorn — „anger“)[34]) fühlen werden. Auch die Schadenfreude, die in solchem Falle (durch die Wirkung des Vergleichs) eintreten könnte, ist nicht im Stande, diese Verachtung durch die Liebe zu ersetzen, weil die Liebe untrennbar von dem Wohlwollen (von dem Wunsche des Glückes der geliebten Person)[35]) und daher unvereinbar mit Schadenfreude ist.

Und doch existiert die Liebe (das Wohlwollen — „benevolence“)[36]) zu den Unglücklichen. Wir haben also einen Affekt, der mit den bis jetzt genannten Faktoren und mit den bis jetzt genannten Wirkungen der Sympathie nicht erklärt ist. „Zum Mitleid gesellt sich immer etwas Liebe oder freundliche Gesinnung, zur Schadenfreude etwas Haß oder Zorn. Es muß nun zugestanden werden, daß eine solche Mischung auf den ersten Blick meiner Theorie zu widersprechen scheint. Das Mitleid ist eine Unlust, und die Schadenfreude eine Freude, die aus dem Unglück anderer entsteht. Darnach müßte das Mitleid, wie (dies) sonst (Unlust, die andere uns bereiten, zu tun pflegt), Haß erzeugen, und die Schadenfreude Liebe.“[37])

Es ist wieder die Wirkung des Mitgefühls, welche diesen Widerspruch löst und welche die Entstehung eines neuen, durch die Mischung des Mitleides mit der Liebe charakterisierten Affektes nach Hume erklärt.

[30]) Vgl. „Traktat“ II, S. 109, 110 f.
[31]) Ibid. II, S. 110.
[32]) „Traktat“ II, S. 110.
[33]) Ib. II, S. 116.
[34]) Ib. II, S. 102.
[35]) S. Ib. II, S. 100, 102.
[36]) Ibid. II, S. 102 und 123 (die Bemerkung 31).
[37]) Ib. II, S. 116.

Ein sehr wichtiger Grundsatz in unserem Affektleben soll hier nach Hume zuerst in Betracht gezogen werden, nämlich der Grundsatz, „daß der Charakter eines Affektes nicht durch das gegenwärtige Gefühl oder die augenblickliche Lust oder Unlust allein bestimmt wird, sondern durch die ganze in ihm liegende Richtung und Bewegungstendenz von ihrem Ausgang zu ihrem Ziel.“ [38]) Ein durch die Sympathie („primäre“ Sympathie [39]) nach Hume) uns mitgeteiltes Erlebnis kann, an sich genommen, ein Unlusterlebnis sein und als solches unsere Affekte beeinflussen. Nur eine „schwache“,[40]) eine „begrenzte“ Sympathie ist aber diejenige, welche uns nur mit diesem Unlust-Charakter eines fremden Erlebnisses mitfühlen läßt. Es gibt aber noch eine weitere Stufe der Sympathie — die „vollständige“, die „starke“, die „erweiterte“ Sympathie. Durch die Sympathie spiegeln sich in uns nicht nur die augenblicklichen Lust- bezw. Unlust-Gefühle anderer, sondern auch die allgemeinen Bewegungsrichtungen oder die Gesamttendenzen der Gefühle anderer. Die allgemeine Richtung und Tendenz aber jedes Gefühls des Menschen — sowohl der Lust- als auch der Unlust-Gefühle — ist das Verlangen nach Lust und der Abscheu vor Unlust. Diese Richtung und Tendenz haben selbstverständlich auch die uns mitgeteilten fremden Erlebnisse. Deshalb spiegeln sich in uns durch die „vollständige“ Sympathie nicht nur die gegenwärtigen Gefühle Anderer,[41]) sondern auch ihre Richtung und diese Richtung ist immer zugunsten des Glücks Anderer. Das Mitfühlen mit dieser Richtung der Gefühle anderer ist nämlich dasjenige, was die weiteren Kombinationen unserer Affekte bedingt.

Wenn also diese neue Stufe der Sympathie [42]) (die „starke“, die „vollständige“, die „erweiterte“ [extensive],[43]) die „doppelte“ Sympathie) eintritt, so fühlen wir vor dem Unglück Anderer Mitleid, das in Liebe (wegen der gleichen Richtung mit ihm) übergeht. Von der Sympathie hängt es ab,[44]) ob wir vor dem Unglücklichen Mitleid und Liebe oder Schadenfreude fühlen. Wenn sie zu der genügenden Stärke gelangt, so entsteht das Mitleid gemischt mit dem Wohlwollen (und damit mit der Liebe),[45]) wenn nicht, so bleiben wir bei unserer Verachtung der Unglücklichen und

---

[38]) „Traktat“ II, S. 117.

[39]) Ibid. II, S. 123.

[40]) Ibid. II, S. 121 f.

[41]) Ibid. II, S. 120 f.

[42]) Wenn man diese Ausführungen Humes über die starke Sympathie in Betracht zieht, so ist es nicht zu verwundern, daß in den „Prinzipien der Moral“, wo die Sympathie nicht mehr als psychischer Prozeß, sondern als Grundlage der Ethik genommen wird, die Sympathie (als die starke Sympathie) mit der Nächstenliebe identifiziert wird. (S. z. B. „Prinzipien der Moral“, S. 53.)

[43]) „Traktat“ II, S. 123.

[44]) Vgl. Ibid. II, S. 123.

[45]) S. Ib. II, S. 102 und S. 123 (Bem. 31).

nur dann ist der Weg für das eventuelle Auftreten der Schadenfreude frei.

Auch die Bedeutung des Mitgefühls für die Entstehung der Schönheitsgefühle ist Hume bekannt. Die Mitgefühle mit den anderen spielen auch hier eine große Rolle, weil mittelst ihrer viele Dinge in uns die Lust hervorbringen können, welche sie auf direktem Wege nicht erwecken können. Denn auch bei den Schönheitsgefühlen — wie überall — ist das Geeignetsein eines Dinges, uns Lust zu bringen, nach Hume der Hauptfaktor ihrer Entstehung. „Es macht die Kraft, Unlust oder Lust hervorzubringen, das Wesen der Schönheit und Häßlichkeit aus,“[46]) und es ist nicht zu verkennen, daß Hume zwischen der dem Schönheitsgefühl zugrunde liegenden Lust und der sonstigen an unser Interesse gebundenen Lust keine scharfe Grenze zieht und infolgedessen das Schönheitsgefühl von dem Nützlichkeitsgefühl nicht scharf unterscheidet. „Gefällig und schön bezeichnet in den meisten Fällen keine absolute, sondern eine relative Eigenschaft; eine Eigenschaft, die uns gefällt, lediglich vermöge der in ihr liegenden Tendenz, einem erfreulichen Zweck zu genügen.“[47])

Ein Tisch, ein Haus, ein Feld u. s. w., welche uns oder einem unserer Freunde[48]) oder Verwandten nicht gehören, erscheinen uns schön nur wegen des Sympathisierens mit den Lustgefühlen, welche sie ihrem Besitzer bereiten. „Jemand, der uns ein Haus oder ein Gebäude zeigt, läßt es sich besonders angelegen sein, die Zweckmäßigkeit der Räume, die Vorzüge ihrer Lage, die Raumersparnis bei Treppen, Vorzimmern und Gängen, hervorzuheben. In der Tat besteht offenbar der Hauptteil der Schönheit in diesen Momenten. Zweckmäßigkeit erfreut; denn Zweckmäßigkeit ist Schönheit. Aber in welcher Weise erfreut sie? Sicher ist unser eigenes Interesse hier durchaus nicht im Spiel. Und doch handelt es sich dabei sozusagen um eine Schönheit des Interesses, nicht etwa der Form. Und dies kann nur heißen: Wir gewinnen dies lustvolle Interesse durch Mitteilung, (d. h.) durch Sympathie mit dem Besitzer der Wohnung.“[49]) „Eine mit Hecken und Ginster bewachsene Ebene kann ja gewiß an sich ebenso schön sein als ein mit Wein und Oliven bedeckter Hügel, aber jemandem, der den Wert beider kennt, werden sie nicht so erscheinen.“[50]) Die Mitgefühle mit dem angenehmen Gefühl des Überflusses und mit der Freude,

[46]) Ibid. II, S. 30.
[47]) „Traktat“ III, S. 330.
[48]) Vgl. Ibid.
[49]) „Traktat“ II, S. 97.
[50]) Ib., S. 98.

welche der letzte seinem Besitzer bereitet, läßt nach Hume den letzteren schöner erscheinen als die erstere.[51])

Durch die Wirkung der Mitgefühle erklärt sich auch nach Hume „die Regel des Gleichgewichtes der Gestalten, d. h. die Regel, daß diese völlig sicher auf ihrem eigenen Schwerpunkt ruhen müssen. Ein Körper, der nicht richtig im Gleichgewicht steht, ist unangenehm, und zwar weil er die Vorstellung des Fallens, der Beschädigung, also des Schmerzes, weckt. Diese Vorstellungen werden peinlich, wenn sie auf dem Wege der Sympathie einen Grad von Kraft und Lebhaftigkeit gewinnen.“ [52])

„Fügen wir noch hinzu, daß die Hauptursache der Schönheit einer Person der Eindruck von Kraft und Gesundheit[53]) ist, der Gliederbau, der Stärke und Tatkraft[54]) verrät. Für diesen Schönheitsbegriff kann nur die Sympathie verantwortlich gemacht werden.“ [52])

Und endlich läßt sich der ästhetische Eindruck, welchen die Darstellungen fremder Erlebnisse in der **Dichtkunst** und in der **Theaterkunst** auf uns machen, hauptsächlich durch die Wirkung unserer Mitgefühle mit den Erlebnissen der dargestellten Personen, der Schauspieler und sogar der Menschenmenge, „die an einer gemeinschaftlichen Unterhaltung teilnimmt,“ [55]) erklären. „Es gilt, sagt Hume, als den Regeln der Kunst entgegen, etwas Gleichgültiges darzustellen. Ein entfernter Freund oder ein Vertrauter, der keinen unmittelbaren Anteil an der Katastrophe hat, soll, wenn möglich, vom Dichter vermieden werden, da er eine gleiche Teilnahmslosigkeit dem Zuhörer mitteilt.“ [56]) „Im allgemeinen ist es gewiß, sagt Hume an anderer Stelle, daß uns, wo immer wir gehen, was immer wir erwägen oder besprechen, jedes Ding stets den Gedanken an menschliches Glück oder Elend wachruft und in unserer Brust eine sympathetische Regung von Lust oder Unbehagen verursacht.“ [57]) Das Erwecken dieser sympathetischen Regung ist nach Hume die Forderung, welche jede Kunst, die uns die fremden Erlebnisse darstellt, erfüllen soll. „Allem diesem Wechsel von Kummer, Schrecken, Entrüstung und anderen Affekten, die der Autor in seinen Personen darstellt, muß, sagt Hume, der Zuschauer sympathisierend folgen; er muß die erdichtete Freude, wie jeden anderen Affekt, in sich aufnehmen. . . Da diese Affekte zuerst alle im Gemüt einer Person vorhanden sind,

---

[51]) Vgl. „Traktat“ III, S. 329 f.
[52]) „Traktat“ II, S. 98.
[53]) Vgl. Th. Lipps: „Ästhetik“, I. Teil: „Grundlegung der Ästhetik“, Hamburg 1903, S. 145 f.
[54]) Vgl. Ibid., S. 132.
[55]) „Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral“, S. 55.
[56]) Hume, „Prinzipien der Moral“, S. 56.
[57]) Ibid., S. 55.

und später in den Gemütern anderer auftreten, und da ihr Auftreten — zuerst als Vorstellung, dann als Eindruck — in allen Fällen gleicher Art ist, so muß dieser Übergang auch jedesmal aus demselben Prinzip sich herleiten.“[58]) Und dies Prinzip ist die Sympathie.

Warum bringt aber nach Hume das Mitfühlen mit Anderen einen ästhetischen Genuß hervor und zwar auch dann, wenn die Kunst uns solche Erlebnisse der dargestellten Person mitfühlen läßt, die an sich einen starken Unlustcharakter haben?

Auf diese Frage finden wir bei Hume folgende Antwort: „Die Sympathie mit anderen, sagt Hume, ist nur deshalb angenehm, weil sie die Lebensgeister in Bewegung bringt.“[59]) „Der Geist reicht nicht für sich allein zu seiner Unterhaltung aus. Es liegt in seiner Natur, nach fremden Objekten zu suchen, die eine lebhafte Empfindung zu erregen und die Lebensgeister in Bewegung zu setzen geeignet sind. Tritt ein solches Objekt uns entgegen, so erwacht der Geist wie aus einem Traum; das Blut fließt rascher, die Stimmung wird gehoben, und der ganze Mensch erwirbt eine Kraft, über die er in seinen einsamen und ruhigen Augenblicken nicht verfügt. Deshalb ist natürlicher Weise Gesellschaft so erfreulich. Sie bietet uns das Lebendigste von allem, nämlich ein vernünftiges, denkendes Wesen, wie wir selbst es sind; ein Wesen, das uns seine ganze Geistestätigkeit mitteilt, uns in seine innersten Gefühle und Gemütsbewegungen einweiht, und uns all seine Gefühlserregungen im Augenblick ihrer Entstehung durch irgendwelches Objekt erkennen läßt. Jede lebhafte Vorstellung ist angenehm, besonders aber die eines Affektes, weil eine solche Vorstellung auch zu einer Art von Affekt wird, und den Geist fühlbarer erregt als jedes andere Bild oder Objekt unserer Auffassungstätigkeit.“[60])

Wie auch ein Mitgefühl entstanden sein mag und ob das mitgefühlte Erlebnis Lust oder Unlust bedeutet, als Mitgefühl kann es immer unsere „Lebensgeister“ in angenehme Bewegung bringen.

Dabei hat jeder von uns eine besondere Empfänglichkeit für diejenigen Betätigungsweisen, welche unseren eigenen gleichartig sind.[61]) „In diesem Fall wird die Vorstellung (von einem fremden Erlebnisse) durch die Ähnlichkeit in einen Eindruck verwandelt nicht nur vermöge des Zusammenhanges, also durch Übertragung der ursprünglichen Lebendigkeit der Vorstellung unserer selbst auf die (mit derselben durch Gleichartig-

[58]) „Traktat“ II, S. 104.
[59]) „Traktat“ II, S. 87.
[60]) Ib. II, S. 85.
[61]) Vgl. die oben (S. 14) von uns angeführte Ansicht von Lipps über „die Resonanz des Gleichartigen“.

keit) verbundene Vorstellung (anderer), sondern auch dadurch, daß hier ein Material vorliegt, das durch den kleinsten Funken in Flammen gesetzt wird.“ [62]) „Als ich zwanzig Jahre alt war, zitiert Hume einen französischen Dichter, war Ovid mein Liebling; jetzt, da ich vierzig bin, erkläre ich mich für Horaz.“ „Gewiß versetzen wir uns, fährt Hume weiter fort, in solche Gefühle leichter, die denjenigen gleichen, welche wir alle Tage empfinden; aber keine Leidenschaft kann uns vollständig gleichgültig sein, wenn sie gut dargestellt wird, weil es keine gibt, von welcher jeder Mensch nicht wenigstens die Keime und ersten Ansätze in sich hat.“ [63])

Auch bei der Entstehung der sittlichen Gefühle und der sittlichen Unterscheidungen spielt nach Hume die Sympathie eine sehr große Rolle; darin liegt die Hauptbedeutung seiner Sympathielehre und diese wollen wir nun betrachten.

Das Sympathieprinzip in Humes Morallehre.

„Vermöge eines ursprünglichen Instinktes strebt der Geist, das zu erfassen, was ihm ein Gut ist, und das Übel zu vermeiden, auch wenn sie nur seiner Vorstellung gegenwärtig sind und ihrer Existenz nach einer zukünftigen Zeit angehörig erscheinen.“ [64]) Diesen „ursprünglichen Instinkt“ legt Hume auch seiner Erklärung der Entstehung der sittlichen Wertunterscheidungen zugrunde, wie er ihn auch seiner Erklärung der Entstehung der ästhetischen Wertunterscheidungen [65]) zugrunde legte. Auf Grund dieses Instinktes entsteht die Einteilung der Dinge und der Eigenschaften in solche, welche wir haben wollen und nach welchen wir mit Wohlwollen streben und in solche, welche wir nicht haben wollen. Die ersteren sind diejenigen, welchen wir das Prädikat „schön“ oder „sittlich“ („tugendhaft“) beilegen; die letzteren sind diejenigen, welche wir „nicht schön“ oder „nicht tugendhaft“ nennen.“ [66])

Daß wir unsere Eigenschaften, Affekte u. s. w. und diejenigen anderer Leute in Tugenden und Laster einteilen, ist also nach Hume schon dadurch erklärt, daß das Prinzip unseres

---

62) „Traktat“ II, S. 87.
63) „Prinzipien der Moral“, S. 56.
64) „Traktat“ II, S. 177.
65) S. „Traktat“ II, S. 29 f. und III, S. 328.
66) Mit dem Problem, wie auf einer und derselben Grundlage einmal das ästhetische und das andere Mal das moralische Gefühl entsteht, woraus sich der Wesensunterschied zwischen ästhetischem und ethischem Verhalten ergibt, beschäftigt sich Hume nicht.

Geistes das Streben zur Lust ist (bezw. der Abscheu von Unlust), und daß auf Grund der assoziativen Verbindungen alle unsere Eigenschaften, Affekte u. s. w. vom Standpunkt dieses Hauptprinzipes aus in solche, deren Betrachtung Lust, und solche, deren Betrachtung Unlust bedingt, zerfallen. „Eine Handlung, ein Gefühl oder ein Charakter ist tugendhaft oder lasterhaft. Warum?" fragt Hume. „Weil seine Betrachtung, antwortet er, eine besondere Art von Lust oder Unlust erzeugt. Wenn wir also einen Grund für diese Lust oder Unlust angeben, so erklären wir damit genügend das Laster oder die Tugend. Unser Bewußtsein der „Tugend" besteht nur darin, daß wir bei der Betrachtung eines Charakters eine besondere Art von Befriedigung fühlen. Wir fragen nicht erst weiter nach der Ursache dieser Befriedigung; wir schließen nicht daraus, daß ein Charakter uns erfreut, daß er tugendhaft sei, sondern, indem wir fühlen, daß er uns in einer bestimmten Weise erfreut, fühlen wir eben damit, daß er tugendhaft ist. Es liegt hier derselbe Fall vor wie bei unseren Urteilen über alle Arten der Schönheit, über die (Annehmlichkeit der) Geschmäcke und (sonstigen) Empfindungen. Unsere (innere) Zustimmung ist (jedesmal) in der unmittelbaren Lust, die sie uns gewähren, eingeschlossen" („Traktat", III, 213).

Wir sehen also, daß Hume mit seiner Ansicht über die Befriedigung (also über die Lust), als die letzte Grundlage für die ethische Unterscheidung, nichts anderes ist, als ein Eudämonist. Wenn wir sein ethisches Grundprinzip mit demjenigen der sonstigen eudämonistischen Systeme vergleichen, müssen wir sagen, daß er in der Sprache von Lipps näher zu den „sozialen Eudämonisten"[67]) als zu den „individuellen Eudämonisten" steht, d. h. näher zu denjenigen, welche die möglichst hohe Lust der Menschheit als sittliches Endziel[68]) hervorheben, als zu denjenigen, welche in der möglichst hohen bloß individuellen Lust dieses Endziel finden. Eigentlich aber vereinigt Hume diese beiden Systeme. Indem ich nach der möglichst hohen Lust der Menschheit strebe (sozialer Eudämonismus), befriedige ich, nach Hume, zugleich meinen Trieb nach individueller Lust und gehe deshalb eigentlich von dem letzteren aus (individueller Eudämonismus); indem ich den Trieb nach individueller Lust befriedigen will, muß ich zu der Erreichung der möglichst hohen Lust der Menschheit überhaupt streben, weil unsere psychische Natur so beschaffen ist, daß sowohl die Lust- als auch die Unlust-Erlebnisse anderer zu unseren eigenen werden: Auf Grund dieser Beschaffenheit der menschlichen Natur befriedigen die fremden Lusterlebnisse (genau so wie unsere eigenen Lusterlebnisse) unseren Lusttrieb und deshalb wird ein menschliches Verhalten, das sie hervorbringt, auch

---

[67]) Vgl. Lipps, „Ethische Grundfragen", z. B. S. 78.
[68]) Vgl. Ibid., S. 85.

als „sittlich" bezeichnet; auf Grund derselben Beschaffenheit unserer Natur widersprechen die fremden Unlusterlebnisse unserem Lusttrieb (genau so wie unsere eigenen Unlusterlebnisse) und deshalb wird das Verhalten, das den anderen Unlust bringt, als „unsittlich" betrachtet.

Es genügt, nur die folgende Stelle aus Hume anzuführen, um uns davon zu überzeugen, daß nicht von einer bloß „individuellen" Lust im Sinne des individuellen Eudämonismus bei Hume die Rede ist. „Nützlichkeit, sagt Hume, ist angenehm und gewinnt unsern Beifall; das ist eine durch tägliche Beobachtung bestätigte Tatsache. Aber nützlich? Für was? Sicherlich für Jemandes Interesse. Wessen Interesse also? Nicht unser eigenes allein; denn unsere Anerkennung erstreckt sich oft weiter. Es muß daher das Interesse Jener sein, denen der gebilligte Charakter oder die gebilligte Handlung dienlich ist, und die, können wir schließen, sind uns doch nicht völlig gleichgültig, mögen sie noch so entfernt sein. Durch Einführung dieses Prinzips werden wir eine große Quelle von moralischen Unterscheidungen aufdecken."[69])

Wenn wir aber die psychischen Faktoren in Betracht ziehen, mit deren Wirkung Hume so eine Erhebung des Menschen über die persönliche Lust erklärt, so werden wir sehen, daß auch hier die Sympathie die bedeutendste Rolle zu spielen hat.

Ohne die Sympathie, nur auf Grund der individuellen Lust, können wir nach Hume nur die Entstehung der „künstlichen" Tugenden — und auch diese nicht ganz — erklären. Unter „künstlichen" Tugenden versteht Hume diejenigen, welche „Lust und Zustimmung nur auf Grund einer künstlichen Veranstaltung erwecken, die aus den Lebensverhältnissen und Bedürfnissen der Menschheit entsteht."[70]) Solche sind alle diejenigen Tugenden, welche auf die Erhaltung der Rechtsordnung abzielen, d. h. die mit Eigentum, mit Verbindlichkeit der Versprechungen, mit der Regierung, mit der Schamhaftigkeit u. s. w. verbundenen Tugenden und Laster. Diesen stellt Hume die „natürlichen" oder „sozialen" Tugenden gegenüber, wie z. B. „Sanftmut, Wohltätigkeit, Barmherzigkeit, Großmut, Milde, Mäßigung, Rechtlichkeit"[71]) u. s. w., bei welchen das Bewußtsein der Tugendhaftigkeit „ein natürliches"[72]) ist, und welche „in keiner Weise von den Kunstgriffen und Veranstaltungen der Menschen abhängig sind."[73]) Daß die „künstlichen" Tugenden, d. h. die Normen der Rechtsordnung, entstehen, diese Tatsache „hat nur in der Selbstsucht und der beschränkten Großmut der Menschen, im

---

[69]) „Prinz. d. Moral", S. 52.
[70]) „Traktat" III, S. 218.
[71]) Ibid. III, S. 332.
[72]) Ibid. III, S. 218.
[73]) Ibid. III, S. 327.

Verein mit der knappen Fürsorge, die die Natur für ihre Bedürfnisse getragen hat, ihren Ursprung." [74]) Für die Erklärung dieser Tatsache brauchen wir kein anderes Prinzip, als das Prinzip,[73]) daß der Mensch nach demjenigen strebt, was die Tendenz hat, ihm eine dauernde und sichere Lust zu bringen. Die Normen der Staats- und Gesellschafts-Ordnung garantieren die möglichst dauernde und sichere Lust, und so erklärt sich sowohl ihre Entstehung, als auch ihre Billigung sogar von Seite der Selbstsucht der Menschen.

Aber schon in den „künstlichen" Tugenden sehen wir ein Element, das sich aus der menschlichen Selbstsucht und aus der menschlichen Entwickelung auf dem Wege der Befriedigung dieser Selbstsucht allein nicht erklären läßt. Daß wir uns nicht damit begnügen, nach der Aufrechterhaltung dieser Normen (durch uns und durch die anderen) zu streben, sondern wir weiter gehen und „der Beobachtung oder der Vernachlässigung dieser Normen die Prädikate der sittlichen Schönheit oder Häßlichkeit" [75]) beilegen — das kann durch das Prinzip der Selbstsucht allein nicht erklärt werden. „Wenn auch die einzelne Rechtswidrigkeit so weit von uns abliegt, daß unser Interesse in keiner Weise durch dieselbe betroffen wird, so berührt sie uns doch unangenehm, weil wir finden, daß sie schädlich für die menschliche Gesellschaft und verderblich für alle ist, welche mit der Person, die sich ihrer schuldig gemacht hat, in Berührung kommen. Wir nehmen an ihrem Unbehagen durch S y m p a t h i e teil. Alles aber an menschlichen Handlungen, das b e i d e r e i n f a c h e n (u n i n t e r e s s i e r t e n) B e t r a c h t u n g Unbehagen erregt, wird Unrecht genannt; und alles, was unter der gleichen Voraussetzung Befriedigung erzeugt, nennen wir Tugend. Dies ist der Grund, weshalb das Bewußtsein des sittlichen Rechtes und Unrechtes mit der Festhaltung (der Begriffe) der Rechtsordnung und Rechtswidrigkeit verbunden ist. . . Wir unterlassen es nicht, dasselbe (Bewußtsein) auch auf unsere eigenen Handlungen auszudehnen. D i e a l l g e m e i n e R e g e l reicht weiter als die Fälle, aus denen sie entsprang; gleichzeitig s y m p a t h i s i e r e n wir natürlicherweise mit anderen in den Gefühlen, die sie für uns haben. S o i s t E i g e n n u t z d a s u r s p r ü n g l i c h e M o t i v zur Festsetzung d e r Rechtsordnung, a b e r S y m p a t h i e f ü r d a s A l l g e m e i n w o h l i s t d i e Q u e l l e d e r sittlichen Anerkennung, d i e d i e s e r T u g e n d g e z o l l t w i r d." [76])

Die Sympathie ist also dasjenige Prinzip, welches den „künstlichen" Tugenden eine eigentliche ethische Färbung gibt. Und

---

[74]) Ibid. III, S. 239.
[75]) „Traktat" III, S. 227.
[76]) „Traktat" III, S. 243 f.

gerade dieses Prinzip ist, nach Hume, auch das einzige Prinzip unserer Natur, welches uns die Entstehung der „natürlichen“ Tugenden erklären kann. Insofern wir mit anderen Menschen sympathisieren, insofern erweckt in uns jede Handlung und jede Eigenschaft[77]) eines Menschen, welche die Tendenz haben, den anderen Menschen Lust bezw. Unlust zu bringen, unsere Billigung bezw. unsere Mißbilligung, unsere Liebe bezw. unseren Haß[78]) und damit unser Gefühl der Sittlichkeit bezw. der Unsittlichkeit.

So erklärt sich die Tatsache, daß dasjenige, was wir Tugend nennen, sich weit über unsere Selbstsucht erhebt. „Wir haben Fälle gefunden, sagt Hume, in denen das persönliche Interesse von dem der Gesamtheit getrennt war, Fälle, in denen es ihm sogar entgegengesetzt war; und trotz dieser Trennung der Interessen sahen wir dennoch das moralische Gefühl fortbestehen.“[79]) Das erklärt sich dadurch, daß nicht allein die Tendenz der Handlungen: uns persönlich Befriedigung zu bringen, das Kriterium der sittlichen Unterscheidung ist. Das könnten wir annehmen, wenn es nur „künstliche“ Tugenden (ausgenommen das Gefühl der sittlichen Verpflichtung, welches ihnen anhaftet), gäbe. Und dieses Letzte würde wirklich der Fall sein, wenn in der menschlichen Natur keine Sympathiefunktion stattfände, durch welche die Lust bezw. Unlust anderer uns wie unsere eigene berührt und welche uns veranlaßt, in den menschlichen Handlungen nicht nur ihre Tendenz: uns persönlich Befriedigung bezw. Unlust zu bringen, zu berücksichtigen, sondern auch ihre Tendenz: den anderen Menschen Lust bezw. Unlust zu bringen.[80]) „Es ist das Prinzip des Mitgefühls, das uns so weit über uns selbst erhebt, daß wir dem Charakter anderer gegenüber ein Behagen oder Unbehagen empfinden, als ob derselbe eine Tendenz auf unseren eigenen Vorteil oder Schaden hätte.“[81]) Auf solche Weise bleibt bei Hume wiederum die Tendenz: die Lust oder Unlust als Kriterium zu betrachten für unsere Einteilung der menschlichen Handlungen und Eigenschaften in Tugenden und Laster, nur daß dabei nicht unsere eigene Lust, sondern das allgemeine Wohl als Maßstab dient.

So gelingt es Hume, ein in gewissem Sinne überegoistisches ethisches System nur auf die Grundlagen der natürlichen Eigenschaften des Menschen zu begründen.[82]) Die Tatsache, daß in der menschlichen Natur eine solche Funktion, wie Sympathie, wirkt (und zu dieser Tatsache bringt uns, nach Hume, sowohl unsere Untersuchung der menschlichen Natur, als auch unsere

---

[77]) Vgl. die Bemerkung S. 46 der „Prinz. d. Moral“.
[78]) S. „Traktat“ III, S. 345.
[79]) „Prinz. d. Moral“, S. 52.
[80]) S. „Traktat“ III, S. 332.
[81]) Ibidem.
[82]) Vgl. „Traktat“ III, S. 373.

Betrachtung der Tugenden), genügt, um auch die Tatsache erklären zu können, daß in uns, die wir sonst Egoisten wären, auch ein mächtiger, der Seele innewohnender „Sinn für das Sittliche“ [83]) existiert, der uns zu Altruisten macht. Das Mitfühlen mit den Lust- oder Unlust-Gefühlen, welche in anderen von ihren eigenen Handlungen oder Eigenschaften verursacht werden, läßt uns diese als Tugenden und Laster betrachten, auch wenn diese Handlungen und Eigenschaften gar keine Berührung zu unseren eigenen Lust- oder Unlust-Affekten haben; [84]) das Mitfühlen mit den Erlebnissen derjenigen Personen, welche von diesen Handlungen und Eigenschaften berührt werden, läßt uns diese fremden Handlungen und Eigenschaften auch dann Tugenden nennen, wenn sie ihrem Besitzer keine Befriedigung, wohl aber den anderen Menschen, bringen, und umgekehrt: sie auch dann Laster nennen, wenn sie ihrem Besitzer Lust, den anderen Menschen aber Unlust bringen; das Mitfühlen mit den Lust- oder Unlust-Erlebnissen, welche fremde und schließlich auch unsere eigenen Handlungen und Eigenschaften [85]) in anderen verursachen, lassen uns diese fremden [86]) und eigenen Handlungen und Eigenschaften oft Tugenden nennen, obwohl sie uns persönlich Unlust bringen, und sie oft Laster nennen, obwohl sie uns persönlich Lust bringen. In unserer Natur gibt es sozusagen einen Vertreter unserer selbst — das ist unsere Selbstsucht — und einen Vertreter der anderen — das ist die Sympathie. Jeder von ihnen mißt mit seinem eigenen Maßstab sowohl die unserigen, als auch die fremden Handlungen und Eigenschaften und aus dem Übereinstimmen [87]) der Resultate dieser beiden Messungen entstehen die allgemeinen sittlichen Normen in der menschlichen Gesellschaft.

Die Verwirrungen [88]) also, welche unsere Selbstsucht mit ihrer Parteilichkeit in unsere ethischen Unterscheidungen bringt, werden nach Hume durch das Mitgefühl beseitigt; die Resultate des Messens mit dem Maßstab der Selbstsucht werden durch die Resultate des Messens mit dem Maßstab [89]) des Mitgefühls berichtigt, und so ist die Tatsache der ethischen Unterscheidung — so wie wir es bei jedem Menschen sehen — erklärt. Ist aber damit den Verwirrungen ein Ende gemacht?

---

[83]) „Traktat“ III, S. 373.
[84]) Vgl. „Traktat“ III, S. 342, 344.
[85]) Vgl. „Traktat“ III, S. 243.
[86]) Vgl. „Prinzipien d. Moral“, S. 66.
[87]) Vgl. „Traktat“ III, S. 345.
[88]) Vgl. „Traktat“ III, S. 223.
[89]) Vgl. „Traktat“ III, S. 345.

Bringt uns dasjenige Mitgefühl, dessen Natur Hume uns im zweiten Buch seines „Traktates“ beschrieben hat, zu einer solchen Übereinstimmung der Messungsresultate von den Lusttendenzen der Handlungen, wenn dieses Messen durch verschiedene Persönlichkeiten vollzogen wird? Ist, mit anderen Worten, das Mitgefühl selbst von solcher Parteilichkeit frei, welche jede moralische Norm unmöglich macht? Es ist zweifellos, daß, wenn wir bei der Beurteilung jeder menschlichen Handlung oder Eigenschaft alle (d. h. aller Menschen) fremden Erlebnisse, so wie sie objektiv existieren, in Betracht ziehen könnten, die Resultate unserer Beurteilung von den Resultaten der Beurteilung anderer Menschen nicht verschieden wären. Aber können wir alle fremden Erlebnisse in ihrem vollen Umfang, so wie sie objektiv existieren, in Betracht ziehen? Ist dasjenige Mitgefühl, welches uns Hume beschrieben hat, im Stande, in uns immer die Vorstellung von dem allgemeinen Wohl der Menschheit (und nicht dieser oder jener Menschen, Nationen, Rassen u. s. w., welche uns nahe stehen) zu beleben?

Wenn wir in Betracht ziehen, daß Hume bei der Beschreibung der Sympathie, als psychischer Funktion, unser Selbst[90]) als den Hauptfaktor bei der Entstehung der Sympathie hinstellt, so müssen wir daran zweifeln, ob eine solche Sympathie die Menschen zu gleichartigen Resultaten bei der Feststellung des Sittlich-Guten bringen kann. Und wir sehen, daß die individuelle Natur des Mitgefühls von Hume selbst auch in seiner Morallehre uns gezeigt wird.

„Die Gefühle des Tadels oder des Lobes, sagt Hume selbst, sind veränderlich, je nach der Beziehung der Nähe und Ferne zu der getadelten oder gelobten Person, und je nach der augenblicklichen Stimmung unseres Geistes. Aber diese Veränderungen berücksichtigen wir in unseren allgemeinen Beurteilungen nicht, sondern bekunden unser Mißfallen oder Gefallen so, als ob wir immer denselben Standpunkt der Betrachtung beibehielten.“[91])

„In der Tat haben wir mehr Mitgefühl mit Menschen, die uns nahe stehen, als mit fernstehenden, mehr mit unseren Bekannten als mit Fremden, mit unseren Landsleuten als mit Ausländern. Aber trotz dieser Modifikationen unseres Mitgefühls zollen wir denselben sittlichen Eigenschaften unseren Beifall, in China wie in England. Sie erscheinen in gleichem Maße tugendhaft und gewinnen gleichmäßig die Achtung des gerechten Betrachters. Das Mitgefühl ändert sich ohne eine Änderung in unserer Achtung.“[92]) „Die Billigung sittlicher

[90]) S. oben, Seite 43.
[91]) „Traktat“ III, S. 335 f.
[92]) „Traktat“ III, S. 334.

Eigenschaften . . . geht einzig und allein hervor aus einem sittlichen Geschmack, aus gewissen Gefühlen der Lust und Unlust, welche bei der Betrachtung und Erwägung bestimmter Eigenschaften und Charaktere entstehen. Offenbar nun müssen diese Gefühle, woher auch immer sie stammen mögen, sich mit der Entfernung oder Nähe der Gegenstände verändern.“[93]) „Ein Staatsmann oder Patriot, der unserem Vaterlande zu unseren Lebzeiten dient, wird immer leidenschaftlicher geehrt, als einer, dessen segensreicher Einfluß in fernen Zeiten und auf ferne Nationen wirkte; das Gute, das aus seiner edlen Menschlichkeit entspringt, scheint nicht so deutlich und weckt in uns weniger lebhafte Sympathien, weil es zu uns in entfernterer Beziehung steht. Wir können zugeben, daß in beiden Fällen das Verdienst gleich groß ist, obwohl unsere Gefühle sich nicht zu derselben Höhe erheben.“[94]) „Ich kann nicht dieselbe lebhafte Lust fühlen gegenüber den Tugenden einer Person, die vor zweitausend Jahren in Griechenland lebte, wie gegenüber den Tugenden eines vertrauten Freundes oder Bekannten. Dennoch sage ich nicht, daß ich den Einen mehr achte wie den Anderen.“[95])

Die Resultate unserer sittlichen Beurteilung stehen also sehr oft in Widerspruch zu unseren Mitgefühlen, so wie sie auf Grund der Ansichten Humes über die psychische Natur der Sympathiefunktionen sein sollten. Folglich reicht auch das Sympathieprinzip nicht aus, um die Resultate unserer sittlichen Beurteilung vom Standpunkt des Wohls der Menschheit aus begründen zu können. Folglich müssen wir weiter — wenn wir diese Begründung erreichen wollen — ein anderes Prinzip zu Hilfe nehmen, welches im Stande wäre, auch unser Mitgefühl zu korrigieren.

Und wir sehen wirklich, daß die Bestrebung Humes, eine objektive Moral zu begründen, ihn zwingt, von einer Korrektur der Resultate des Mitgefühls zu sprechen. Und das Prinzip, welches dieser Korrektur unserer Gefühle zugrunde gelegt wird, ist kein anderes, als unsere Vernunft, unser Urteil.

„Das Urteil, sagt Hume, korrigiert die Ungleichheiten unserer inneren Wahrnehmungen, ebenso wie es uns vor Irrtum bewahrt bei Bildern, die unseren äußeren Sinnen in verschiedenen Entfernungen dargeboten werden. Dasselbe Objekt wirft in einer doppelten Entfernung in Wirklichkeit ein Bild von nur halber Größe auf unser Auge, und dennoch bilden wir uns ein, es erscheine in beiden Fällen gleich groß, weil wir wissen, daß das

[93]) „Traktat“ III, S. 334, 335.
[94]) „Prinz. d. Moral“, S. 61 f.
[95]) „Traktat“ III, S. 335.

Bild, wenn wir uns ihm näherten, sich in unserem Auge vergrößern würde, und daß der Unterschied nicht im Objekt selbst, sondern in unserer Stellung zu ihm besteht.“ [96]) „Die Erfahrung lehrt uns, fährt Hume an anderer Stelle fort, schnell in solcher Weise unsere Gefühle zu berichtigen; oder wenigstens unsere Sprache, wenn die Gefühle allzu hartnäckig und unveränderlich sein sollten. Unser Dienstbote kann, wenn er fleißig und treu ist, stärkere Gefühle der Liebe und Freundlichkeit in uns erwecken als Marcus Brutus, so wie ihn die Geschichte darstellt; wir sagen deshalb doch nicht, daß der erstere Charakter mehr Lob verdient, als der letztere. Wir wissen, wären wir dem berühmten Patrioten ebenso nahe gerückt, so würde er einen viel höheren Grad von Zuneigung und Bewunderung bei uns finden. Solche Berichtigungen sind allen Sinnen gemeinsam.“ [97]) „Wenn wir uns ein Urteil über Personen gebildet haben, das nur bestimmt ist durch die Tendenz ihres Charakters auf unseren eigenen Vorteil oder auf den unserer Freunde, so ergibt sich in der Gesellschaft und in der Unterhaltung so viel Anlaß zu widersprechenden Gefühlen, die unaufhörliche Veränderung unserer Stellung zu den Personen erzeugt solche Unsicherheit, daß wir nach einem anderen Maßstab für Wert und Unwert suchen, der keinem so großen Wechsel unterworfen ist. Wir geben also jenen ersten Standpunkt auf. Und jetzt ist das Mitgefühl mit denen, die mit der fraglichen Person in Verkehr stehen, das Mittel, durch das wir am leichtesten einen neuen Standpunkt gewinnen. Dies Mitgefühl ist lange nicht so lebhaft, wie das Gefühl, das sich ergibt, wenn es sich um unseren eigenen Vorteil oder um den unserer speziellen Freunde handelt; es hat auch nicht dieselbe Bedeutung für unsere Liebe und unseren Haß. Es entspricht aber unserem Bedürfnis einer ruhigen und allgemein gleichmäßigen Beurteilung. Und darum hat es, wie wir sagen, die gleiche Autorität für unsere „Vernunft“ und gebietet über unser Urteil und unsere Meinung. Wir tadeln demgemäß eine schlechte Handlung, von der wir in der Geschichte lesen, ebenso wie eine, die vor kurzem in unserer Nachbarschaft geschah.“ [98])

So sehen wir, daß derselbe Hume, der das Gefühl nicht nur unserem Affektleben, sondern auch unserer Erkenntnis [99]) zugrunde legte, sich gezwungen sieht, „unserem Bedürfnis einer . . . allgemein gleichmäßigen Beurteilung“, d. h. der Vernunft, Konzessionen zu machen. Die Haupttendenz, welche überall den Untersuchungen Humes zugrunde

---

[96]) „Prinzipien der Moral“, S. 62.
[97]) „Traktat“ III, S. 336.
[98]) „Traktat“ III, S. 337.
[99]) S. „Traktat“ I, S. 354 f.; der belief als Gefühl.

lag, und welche das Charakteristischste in Humes Philosophie war, war die Tendenz, alles von dem in Perzeptionen Gegebenen ausgehend zu erklären zu suchen. Und die Ergebnisse der von dieser Tendenz beseelten Untersuchungen brachten Hume immer zu der Ansicht, daß das subjektive Gefühl den Ausgangspunkt sowohl für unsere Erkenntnis (s. belief), als auch für unsere Affekte und für unsere Moral[100]) bildet. Und plötzlich sehen wir Hume von der Notwendigkeit sprechen, die Ergebnisse des Gefühls zu korrigieren — sowohl bei der Erkenntnis der objektiven Dinge, als auch bei der Feststellung unseres ethischen Verhaltens zu den menschlichen Handlungen, so wie sie objektiv existieren. Und wir sehen, daß, je mehr Hume sich bemüht, eine allgemein geltende Moral zu begründen, desto mehr die Bedeutung der objektiven und unsere subjektiven Gefühle korrigierenden Vernunft bei ihm hervortritt. Immer mehr (besonders in den „Prinzipien der Moral“) hat Hume die objektiven Erlebnisse anderer Menschen über die Individualität des Gefühls gesetzt und immer mehr mit dem Bedürfnis der Beständigkeit[101]) unserer Beurteilung dieser objektiven Wirklichkeit gerechnet. „Ohne eine solche Berichtigung der Erscheinungen, bei inneren sowohl als bei äußeren Wahrnehmungen,“ sagt Hume zur Rechtfertigung einer solchen Verletzung der Rechte des Gefühls, „könnten die Menschen nie über irgend einen Gegenstand etwas Beständiges weder denken, noch sprechen, da ihre schwankenden Beziehungen eine beständige Veränderung der Objekte hervorrufen, und dieselben in so verschiedene und entgegengesetzte Beleuchtungen und Stellungen bringen.“[102]) „Der Austausch der Gefühle in Gesellschaft und Gespräch bewirkt also, daß wir einen allgemeinen, unveränderlichen Maßstab uns bilden, nach welchem wir Charaktere und Sitten gutheißen oder verwerfen.“[103]) So erscheint die Sympathie in den „Prinzipien der Moral“ letzten Endes nicht mehr als jene psychische Funktion, die, in einer besonderen Form, der Befriedigung unseres eigenen Lusttriebes dient, sondern als die Fähigkeit des Menschen, die Glücksbestrebungen der ganzen Menschheit mitzuerleben. Da erscheint die Sympathie als ein wohlwollendes[104]) Streben nach dem Glück der ganzen Menschheit.

Und es ist nicht zu verwundern, daß Hume diese neue, durch die Vernunft korrigierte und als eigentliche Quelle für unsere Tugenden dienende Sympathiefunktion oder besser diese

[100]) S. u. a. „Traktat“ III, S. 211 und selbst dieselbe Stelle, wo Hume von der Korrektur des Gefühls spricht: „Traktat“ III, S. 334.

[101]) Vgl. „Traktat“ III, S. 345, 337.

[102]) „Prinz. d. Moral“ S. 62.

[103]) Ibid., S. 63.

[104]) Vgl. „Prinz. d. Moral“, S. 66.

Fähigkeit des Menschen, seine Gefühle auf Grund der Gesetze der Vernunft den objektiv existierenden Gefühlen aller anderen Menschen anzupassen, mit der Menschenliebe identifiziert[105]): indem Hume die Sympathie unter die Kontrolle der Vernunft setzt, setzt er ja eigentlich unsere Mitgefühle in Abhängigkeit nicht von unseren persönlichen Gefühlen und Interessen, sondern von den Interessen der ganzen Menschheit; und das Vorhandensein in uns einer so durch die Vernunft korrigierten und so einflußreichen Sympathie zeigt ja nichts anderes, als daß wir nicht nur nach unserer eigenen Lust zu streben fähig sind, sondern nach der Lust der ganzen Menschheit, d. h. daß in uns die Fähigkeit der Menschenliebe besteht.

Die nicht vollständige Übereinstimmung solcher Ansichten aber mit dem oben gesehenen strengen Psychologismus Humes tritt schon bei Hume selbst klar zu Tage. Schon an derselben Stelle im „Traktat", wo er die Korrektur der Sympathiegefühle annimmt, um die Objektivität unseres sittlichen Maßstabes zu retten, schon da ist er gezwungen — indem er an seine sonstigen Ansichten über die Vernunft erinnert —, hervorzuheben, daß „Menschen Fernliegendes und das, was in keiner Weise mit ihrem besonderen Vorteil zusammenhängt, selten wirklich von Herzen lieben."[106]) Und auch in den „Prinzipien der Moral" gibt Hume zu (trotz seiner Identifizierung der Sympathie mit der „Menschenliebe"[107]) und trotz seiner Hervorhebung dieser „Menschenliebe", dieses wohlwollenden Prinzipes[108]) unserer Natur, als eines Grundprinzips in der menschlichen Natur), daß „das Herz sich nicht ausschließlich durch diese allgemeinen Begriffe bestimmen läßt und nicht all' sein Lieben und Hassen nach den universellen, abstrakten Unterschieden von Laster und Tugend, ohne Rücksicht auf das Selbst oder die Menschen, mit denen wir inniger verbunden sind, einrichtet."[109])

„Die Vernunft verlangt ein unparteiisches Verhalten, es gelingt uns aber selten, dies Verlangen zu erfüllen."[110]) So versucht Hume die Nichtübereinstimmung zwischen dem neuen, in die Morallehre eingeführten, objektiven Beurteilungsmaßstab und dem streng individualistischen Element in seiner Sympathielehre zu beseitigen. In der Möglichkeit dieses „Seltenen" aber ist das, mit der streng psychologischen Grundtendenz Humes nicht übereinstimmende Element in den Ergebnissen seiner Morallehre wieder geblieben. Gerade die Möglichkeit einer solchen, wenn auch seltenen, Korrektur unserer Gefühle und spezieller unseres

---

105) S. die Bemerkung auf Seite 53 in „Prinz. der Moral".
106) „Traktat" III, S. 336.
107) S. „Prinz. d. Moral", S. 53 (die Bemerkung).
108) S. „Pr. d. Moral", S. 66.
109) „Prinzipien der Moral", S. 64.
110) „Traktat" III, S. 337.

Mitgefühls durch die Vernunft, gerade diese von Hume zugegebene Wirkung der von unseren Gefühlen unabhängigen objektiven Wirklichkeit (in der Morallehre: der Erlebnisse aller Menschen) findet sich ein Punkt, der mit der psychologischen Fundamentaltendenz Humes von ihm nicht in Übereinstimmung gebracht ist.

Indem Hume nur auf dem psychologistischen Standpunkt bleiben will, indem er die moralischen Unterscheidungen nur psychologisch erklären, aber nicht begründen will, nimmt er die Sympathie, die Menschenliebe, als eine ursprüngliche Funktion der Seele an und macht hier in dem Suchen der Ursachen Halt und sagt: „Es ist unnötig, unsere Nachforschungen so weit zu treiben und zu fragen, warum wir Menschenliebe oder Mitgefühl für Andere besitzen. Es genügt, erfahrungsgemäß zu wissen, daß dies ein Prinzip in der menschlichen Natur ist. Wir müssen irgendwo in unserer Untersuchung der Ursachen innehalten, und es gibt in jeder Wissenschaft einige allgemeine Prinzipien, über welche hinaus wir nicht hoffen können, ein noch allgemeineres Prinzip zu finden. Niemand ist absolut gleichgültig gegen das Glück und Elend Anderer: ersteres hat eine natürliche Tendenz, Lust zu gewähren, letzteres Pein, wie Jeder an sich selbst erfahren kann. Es ist nicht wahrscheinlich, daß diese Prinzipien auf einfachere und universellere zurückgeführt werden können, was auch immer für Versuche zu diesem Zweck gemacht worden sein mögen. Aber wenn es auch möglich wäre, gehört es nicht zu unserer gegenwärtigen Aufgabe, und wir können hier ohne Gefahr diese Prinzipien als ursprüngliche ansehen: glücklich, wenn wir alle die Folgen hinlänglich klar und deutlich machen können!“ [111])

Mit dieser Annahme der Sympathiefunktion als einer psychischen Tatsache, auf welche die ethischen Unterscheidungen psychologisch zurückgeführt werden können, wird das psychologische ethische System Humes abgeschlossen und — soweit es psychologistisch bleibt, d. h. soweit es die Moral psychologisch erklären, aber nicht begründen will — ist es konsequent.

Zwei Fragen kann man nun in Bezug auf die Hume'sche Ethik stellen:

1. Ist der psychologistische Standpunkt Humes konsequent durchgeführt (d. h.: Ist es Hume gelungen, die Tatsache der moralischen Unterscheidungen aus dem bloß psychologistisch gemeinten Lusttrieb heraus zu erklären)? und

2. Wenn auch der psychologistische Standpunkt bei Hume durchgeführt wäre, ist damit das eigentlich ethische Problem ge-

[111]) Hume, „Prinz. der Moral“, S. 53.

löst, welches zu lösen die Aufgabe jeder wissenschaftlichen Ethik ist?

Beide Fragen beantworten wir verneinend. Es ist Hume nicht gelungen, das Bedürfnis der Beständigkeit unserer Beurteilung, „das Bedürfnis einer ruhigen und allgemein gleichmäßigen Beurteilung,“ [112]) auf Grund dessen Hume letzten Endes unsere Sympathiegefühle korrigiert und unsere Vernunft definiert, psychologisch zu erklären. Wenn es ihm aber gelungen wäre, würden wir — soweit wir mit Hume Psychologisten bleiben, d. h. soweit wir nur von unserem subjektiven Erlebnis ausgehen — nur wissen, w i e wir zu dem Verpflichtungsgefühl psychologisch kommen, aber nicht w a r u m, nicht a u s w e l c h e m G r u n d wir verpflichtet sind. Und es ist nicht zu verkennen, daß gerade in dem Beantworten dieses „warum“ die Aufgabe jeder Begründung der Ethik besteht. Bloß zu konstatieren, daß in der menschlichen Seele die sittlichen Strebungen, die Strebungen nach dem Glück Anderer bestehen — damit ist noch keine Begründung der Ethik gegeben. Jede psychologistische Methode, d. h. jede Methode, die nur von unserem subjektiven Erleben, ohne irgend einen objektiven Faktor heranzuziehen, ausgehen will, reicht ihrem Wesen nach nicht aus zum Aufbau einer wissenschaftlichen Ethik. Eine wissenschaftliche Ethik kann sich nicht begnügen, zu sagen: nach dem und dem strebe ich und dieses Streben gibt mir Befriedigung, und deshalb ist dieses und dieses sittlich, sondern sie muß sagen können, warum, aus welchem Grund ich darin meine Befriedigung suchen soll. In dem sittlichen Bewußtsein gibt es, außer dem Element der Befriedigung durch die Erfüllung der sittlichen Norm, noch das Element der Verpflichtung, der Aufgabestellung, der Forderungsstellung, welche ihre Wurzeln in etwas außer und über meinem psychischen Zustand Liegendem haben. Und dieses Element der Verpflichtung, der Forderungsstellung kann eine psychologistische Ethik nicht aufweisen.

Kehren wir nun wieder zu der ersten Frage zurück: ist der psychologistische Standpunkt Humes in seinem Moralsystem konsequent durchgeführt oder hat er auch in seiner psychologistischen Ethik die, jedem Psychologismus widersprechenden Elemente heranziehen müssen?

Psychologisch suchte Hume die eigentliche Quelle für die moralischen Unterscheidungen in dem Lusttrieb. Die weiteren Untersuchungen der sittlichen Unterscheidungen aber, so wie sie praktisch (d. h. mit ihrem überegoistischen Zug) existieren und so wie sie Hume begründen wollte, haben ihn dazu gebracht, die Resultate dieses Lusttriebes durch d i e S y m p a t h i e modifiziert werden zu lassen. Eine objektiv geltende und universelle Moral aber konnte er letzten Endes nicht auf Grund der selbst-

[112]) „Traktat“ III, S. 337.

süchtigen Sympathie — so wie sie von ihm im „Traktat“ II beschrieben war —, sondern nur auf Grund der durch die **Vernunft** korrigierten Sympathie bauen.

Es galt nun — wenn Hume seiner psychologistischen Methode treu bleiben wollte —, auch diese, die Sympathie korrigierende Vernunft, psychologistisch zu verstehen, d. h. sie auf ein bloß psychisches Faktum, auf ein bloß subjektives Erleben zurückzuführen. Und Hume versuchte wirklich, das zu machen. Unsere praktische Vernunft faßt er als das Bedürfnis nach „einem allgemeinen unveränderlichen Maßstab“, als das Bedürfnis „der Beständigkeit unserer Beurteilung“, welches auf Grund „des Austausches der Gefühle in Gesellschaft und Gespräch“ entsteht. Ist aber dieses Bedürfnis bloß als eine subjektive psychische Tatsache zu verstehen? Oder besser: Kann man die Möglichkeit der Befriedigung dieses Bedürfnisses psychologisch zeigen? Nur wenn Hume uns psychologisch die Möglichkeit einer Ausgleichung unserer Gefühle und unserer individuellen Mitgefühle mit denjenigen fremder Menschen gezeigt hätte, nur wenn er psychologisch eine Korrektur meines subjektiven Erlebnisses durch die Erlebnisse Anderer erklärt hätte, nur dann würde sein psychologistischer Standpunkt als bis zum Ende durchgeführt betrachtet werden können. Hume hat aber die Möglichkeit einer solchen Ausgleichung, eines solchen Zurücktretens meines individuellen Erlebnisses zu Gunsten der entgegengesetzten Erlebnisse Anderer psychologisch nicht gezeigt. Und es ist auch überhaupt nicht möglich, es zu zeigen, soweit wir auf dem Hume'schen psychologistischen Standpunkt bleiben, d. h. soweit wir keinen anderen Faktor zur Hilfe heranziehen dürfen, als unser subjektives Erleben, als solches.

Einerseits ich und anderseits Tausende von fremden Menschen stehen z. B. vor einer fremden Handlung, die auf das Wohl meiner Nation gerichtet ist. Meine Landsleute haben Lust an dieser Handlung und diese Tausende und ihre Landsleute haben Unlust daran. Mein Mitgefühl mit den Erlebnissen meiner Landsleute ist selbstverständlich viel stärker als meine Mitgefühle mit den Erlebnissen jener Tausende und auch stärker als meine Mitgefühle mit den Mitgefühlen jener Tausende, die sie in Bezug auf ihre Landsleute haben. Wie kann nun dieses mein starkes Mitgefühl mit meinen, mir nah stehenden Landsleuten von meinem Mitgefühl mit den Mitgefühlen von Tausenden fremder Personen ausgeglichen und korrigiert werden? Oder einfacher gesprochen: wie kann mein Erlebnis von den entgegengesetzten Erlebnissen Anderer korrigiert werden? Nur psychologisch genommen, muß das Übergewicht unbedingt auf Seiten meines Erlebnisses und nicht auf Seiten der Tausende fremder Erlebnisse bleiben. Jenes ist ja im gegebenen Falle das verhältnismäßig Stärkere und

diese sind das verhältnismäßig Entferntere, das Schwächere. Und dazu kommt noch, daß jenes dasjenige ist, welches nach Hume schon bei der Entstehung der letzteren als Hauptfaktor (s. oben, S. 60) mitwirkt, und diese schon bei ihrer Entstehung durch meine Erlebnisse in deren Sinne und Richtung modifiziert und korrigiert werden. Man kann wohl annehmen, daß die letzteren zusammen mit dem ersteren, soweit sie ihm nicht widersprechen, mitwirken können, aber daß sie, nur wegen ihrer numerischen Überlegenheit, stärker als das erstere sein können, das kann man, soweit man ein Psychologist bleibt, nie erklären.

Bei Hume haben wir eigentlich den folgenden Kreis: die Sympathie, bei welcher mein eigenes Erlebnis der Hauptfaktor ist, schafft in mir die Mitgefühle mit den Anderen, und gerade diese sind es, nach denen mein eigenes Gefühl ausgeglichen und korrigiert werden muß (die Vernunft). Das Material selbst, auf Grund dessen mein Mitgefühl ausgeglichen werden soll, ist ein egoistisch gefärbtes Material. Einerseits habe ich mein eigenes Erlebnis (welches im gegebenen Falle zu korrigieren ist) und anderseits habe ich die Mitgefühle, welche in ihrer Richtung und in ihrem Inhalt ganz von meinem eigenen Erlebnis abhängig sind; woher nun kann das überegoistische Element entnommen werden? Die Vernunft muß hier, nach Hume, auf Grund der schon von meinem eigenen Erlebnis modifizierten fremden Erlebnisse mein eigenes Erlebnis korrigieren.

Eins von beiden: entweder wirkt hier bei dieser Korrektur meines eigenen Erlebnisses (es kann auch ein Mitgefühl sein) ein Faktor, der etwas ganz Neues im Verhältnis zu meinem bloß subjektiven Erlebnis ist, oder ist jede Korrektur unmöglich; entweder wirkt bei der Tätigkeit der Vernunft, bei der Korrektur unserer individuellen Erlebnisse und unserer bloß individuellen Mitgefühle, ein neuer objektiver Faktor, welcher die Korrektur möglicht macht, oder, wenn in der Tätigkeit der Vernunft nichts anderes wirkt, als meine individuellen Erlebnisse und meine auf Grund meines Selbst entstandenen Mitgefühle,[113]) ist jede Korrektur unmöglich und jede Ethik muß eine egoistische sein. Entweder muß sich Hume begnügen, nur von einer, immer im Rahmen der Selbstsucht bleibenden Modifizierung unseres schlechthin individuellen Erlebnisses durch die Sympathie und von keinem neuen Vernunftprinzip zu sprechen, oder, wenn er das Schwergewicht auf das Vernunftprinzip und nicht mehr auf die Sympathie legt, muß dieses neue Vernunftprinzip als ein, über jeder psychologistischen Betrachtung stehendes, objektives Prinzip verstanden werden.

---

[113]) Meinen schlechthin-individuellen Erlebnissen, bezw. meinen primären Mitgefühlen stehen also gegenüber meine Mitgefühle mit den Anderen, bezw. meine Mitgefühle mit den Mitgefühlen Anderer.

So sehen wir, daß Hume, indem er selbst zu der Korrektur der Sympathie durch die Vernunft gekommen ist, ein Prinzip zu Hilfe genommen hat, welches von ihm psychologistisch gar nicht erklärt ist. Von seinem psychologistischen Standpunkt aus hatte Hume volles Recht bei der Menschenliebe (d. h. bei der „Sympathie" in diesem Sinne), als bei einer ursprünglichen Funktion der menschlichen Seele Halt zu machen, aber nur unter der Bedingung, daß er alles, was wir nach ihm in dieser Funktion haben, psychologisch erklärte, d. h. unter der Bedingung, daß alles dieses auf ein unmittelbares Erlebnis zurückgeführt werden könnte. In der Vernunft aber, welche nach Hume diese Sympathie korrigiert, — indem sie unsere bloß individuelle Sympathie zur allgemeinen Menschenliebe erhebt — sehen wir ein neues, psychologistisch nicht erklärtes Element.

Und gerade in diesem objektiven und psychologistisch nicht begründeten Vernunftprinzip haben wir schon bei Hume diejenige Grundlage, auf Grund welcher wir die zweite der oben gestellten Fragen, die eigentlich ethische Frage, beantworten können. Hume berührte diese letzte Frage eigentlich gar nicht, und, insofern er auf dem psychologistischen Boden bleiben wollte, brauchte er auch nicht sie zu berühren. Aber gerade in jener unkonsequenten Hervorhebung der Vernunft, als eines objektiven Prinzips, steckt bei Hume ein fruchtbarer Keim für die weitere Entwickelung der B e g r ü n d u n g der ethischen Unterscheidungen. In diesem Sinne können wir den Gedanken von der Objektivität, als dem höchsten Moralprinzip, welchen wir bei Kant und nachher bei Theodor Lipps in dem Prinzip der praktischen Vernunft sehen, als schon bei Hume vorhanden betrachten, wie entgegengesetzt auch dieses Prinzip der praktischen Vernunft gegenüber dem Hume'schen eudämonistischen Prinzip erscheint. Die Hervorhebung dieses Prinzipes bei Hume erscheint um so vielsagender, als der sonstige psychologistische Standpunkt in dem Hume'schen System überhaupt diesem objektiven Prinzip widerspricht. Um so begründeter erscheint die Notwendigkeit der Annahme eines objektiven, der Ethik zugrundeliegenden Prinzips, wenn selbst ein solcher Eudämonist wie Hume dieses Prinzip in sein System aufnehmen mußte.

Doch darauf kommen wir in dem nächsten Teil noch einmal zurück.

III. TEIL.

Humes Sympathielehre und die Einfühlungslehre von Lipps.

Wir haben schon oben (Seite 41) erwähnt, daß Lipps mit seinem Einfühlungsprinzip nicht ein, sondern zwei Probleme lösen will, das Problem der Entstehung der Idee von fremden Erlebnissen und das Problem des Miterlebens derselben, und daß deshalb bei Hume dem Lippsischen Einfühlungsprinzip zwei verschiedene Prinzipien entsprechen, das Prinzip des kausalen Schließens von den sinnlichen Äußerungen auf fremde Erlebnisse, als die Ursachen jener Äußerungen, und das Prinzip der Sympathie mit diesen Erlebnissen. Die Parallele zwischen der Einfühlungslehre von Lipps und den entsprechenden Ansichten Humes muß deshalb einerseits zwischen der Einfühlungslehre von Lipps und der Lehre Humes von der Entstehung der Idee von fremden Erlebnissen gezogen werden und anderseits wieder zwischen der Einfühlungslehre von Lipps und der Sympathielehre Humes. Wir haben oben[1]) versucht, die erstere Parallele kurz zu ziehen. Bei der zweiten Parallele handelt es sich nur um denjenigen Teil der Lippsischen Einfühlungstheorie, welcher der Hume'schen Sympathielehre entspricht, d. h. um die Lehre von der *praktischen Einfühlung*. Denn diese allein hat es, wie die Sympathielehre von Hume, mit wirklichen fremden Erlebnissen zu tun, und bis zu dem Momente, wo die allgemeine Einfühlung zur praktischen wird, kann bei Lipps von einem Vergleich mit der Sympathie keine Rede sein.

Streng genommen ist auch die praktische Einfühlung kein eigentliches Analogon der Hume'schen Sympathie. Denn den Prozeß des Übergehens von dem Vorstellen eines wirklich existierenden fremden Erlebnisses zu dem eigenen Erleben, zu dem Miterleben desselben (was die Hauptsache bei Humes Sympathielehre ist), verfolgt Lipps gar nicht, weil die fremden Erlebnisse für ihn von vornherein nur *meine* eigenen sind.

---

[1]) S. Seite 40.

Bei Hume ist das Primäre die Vorstellung von der Existenz des fremden Erlebnisses und das Erleben desselben von mir, die Einheit meiner mit der fremden Person kommt nachher. Bei Lipps ist die Sache ganz umgekehrt; bei Lipps ist das Primäre das Erleben[2]) des Erlebnisses, welches ich nachträglich als ein fremdes bezeichne.[3])

Bei Lipps muß ich zuerst ein Gefühl erleben und erst nachher kann es von mir durch die Einfühlung als fremdes Gefühl betrachtet werden. Bei Hume muß ich zuerst die Vorstellung von einem fremden Gefühl haben, und erst nachher kann ich es durch die Sympathie miterleben.

Für Hume ist das Erste nicht mein Erleben des Gefühles, welches ich nachher durch das Schlußverfahren als fremdes Gefühl bezeichne, sondern meine Vorstellung von diesem Gefühl. Bei Hume bin ich durch das Schlußverfahren nicht zu dem fremden Gefühl selbst, sondern zu der Vorstellung von dem fremden Gefühl gekommen. Und die Existenz dieser Vorstellung wird bei der Sympathiefunktion vorausgesetzt; es gilt bei der letzteren, diese Vorstellung in einen Eindruck zu verwandeln.

Lipps geht in entgegengesetzter Weise vor. Für Lipps ist das Erste mein Erleben, mein „Eindruck", das Gefühl, welches ich nachher als fremdes bezeichne; und es gilt, von diesem meinen Erleben zu dem fremden Erleben zu kommen. Dazu dient ihm nämlich seine Einfühlungsfunktion.

Wir sehen also, daß die Ausgangspunkte und die Richtungen der Sympathiefunktion und der Einfühlungsfunktion jedenfalls ganz entgegengesetzt sind: die Sympathiefunktion geht von dem Gegebensein einer Vorstellung von einem fremden Gefühle aus, um zu meinem Erleben desselben Gefühles zu gelangen; die Einfühlungsfunktion dagegen geht von dem Gegebensein meines Erlebens des Gefühles aus, das erst nachträglich als fremdes betrachtet wird.

Gerade das, was Hume in seiner Lehre von dem Wesen der Sympathie interessiert: gerade das Werden des fremden Erlebnisses zum meinigen, gerade dieser Punkt tritt in der Einfühlungslehre von Lipps zurück (vgl. z. B. „Leitfaden", S. 238, wo unsere Tendenz, jedes, als in einem anderen geschehend gewußtes Verhalten, als unser eigenes Verhalten zu erleben, als etwas Selbstverständliches betrachtet wird).

---

[2]) Dieses Erleben entsteht auf Grund der beiden Triebe: der äußeren Nachahmung und der Lebensäußerung.

[3]) Vgl. z. B. den ganz analogen Fall mit dem Akrobaten: „Es verhält sich nicht so, daß wir erst wissen, es liege in der optisch wahrgenommenen Bewegung eines fremden Körpers ein inneres Tun, ein Streben, ein Widerstehen, ein Sichbefriedigen des Strebens u. s. w., das wir dann in uns nacherleben. Sondern das Erleben ist das Erste." („Ästhetik" I, S. 126.)

Und gerade das, was Lipps in seiner Einfühlungslehre am meisten interessiert: das Werden meines Erlebnisses zu einem fremden, das Entstehen der Idee von fremden Erlebnissen tritt in Humes Betrachtung zurück.

Deshalb sagen wir, daß die Lippsische Einfühlung überhaupt und partiell die Lippsische praktische Einfühlung kein eigentliches Analogon der Hume'schen Sympathie ist. Die Bedeutung aber, welche der praktischen Einfühlung im System von Lipps zukommt, entspricht derjenigen, welche die Sympathie bei Hume hat.

Wir wollen nun eine Parallele ziehen zwischen dem Gebrauch, den Hume von seinen Sympathieansichten in seinem System macht und dem Gebrauch, den Lipps von seiner praktischen Einfühlung macht.

Zuerst vergleichen wir die Tendenzen, die in beiden ethischen Systemen überhaupt herrschen.

Der Standpunkt, von dem Hume in seinem ethischen System ausgeht, ist ausgesprochen subjektivistisch: die ethischen Unterscheidungen entspringen aus dem Streben nach natürlicher Lust. Auch Lipps geht davon aus, daß die ethischen Unterscheidungen auf dem Streben nach subjektiver Befriedigung [4]) beruhen, zu dem er auch das Bedürfnis nach freiem Sichausleben rechnet. Hume führt alle Werte auf Lust zurück und bei den verschiedenen Formen dieser Lust selbst macht er keine Wertunterschiede. Lipps aber macht einen Unterschied zwischen den Werten für den Menschen und Menschenwerten: eigentliche absolute Werte sind für ihn nur die Menschenwerte. Die Werte für den Menschen sind relative Werte, sie sind Werte nur insofern sie geeignet sind, „ein Positives im Menschen, oder ein ihm Gleichartiges außer dem Menschen, zu schaffen oder zu steigern, oder dem freien Sichausleben eines solchen zu dienen.[5]) Während also bei Hume die Dinge und die Erlebnisse (unsere und fremde) nur mit dem allgemeinen Maßstab der Lust gemessen und bewertet werden, werden bei Lipps auch die Formen der Lust selbst einer Kritik unterworfen. Während es sich bei der Begründung der Hume'schen Ethik darum handelt, zu bestimmen, welche menschliche (unsere oder fremde) Handlungen und Gesinnungen, und was in ihnen uns dauernde Lust zu verschaffen geeignet ist, handelt es sich bei Lipps darum, die Prinzipien festzustellen, die

[4]) Vgl. z. B. die folgende Stelle aus den „Ethischen Grundfragen“ von Lipps (S. 8): „Sage ich, bewußtes menschliches Wollen ziele ab auf Befriedigung des Wollenden, so ist dies dasselbe, als wenn ich sage, bewußtes menschliches Wollen sei jederzeit irgendwie motiviert. Das Motiv, das in einem gegebenen Falle meinen Willen bestimmt, besteht eben notwendig in dem Gedanken an ein Ziel oder einen Endzweck, dessen Verwirklichung mir als befriedigend vorschwebt.“

[5]) „Ästhetik“ I, S. 157.

uns überhaupt dazu führen, gewisse Erlebnisse als wertvoll, als gut und gewisse andere als nicht wertvoll, als nicht gut zu bezeichnen. Nach Hume bestimmt „der ursprüngliche Instinkt“, das treibende Prinzip im Menschengeist,[6]) d. h. das Streben nach Lust, alle Werte. Es gilt nur, die Gesetze festzustellen, nach denen dieser Instinkt wirkt. Und ein solches Gesetz ist das der Sympathie. Darnach genügt es zur Entstehung eines Wertes, daß der betreffende Gegenstand den Lusttrieb eines anderen Menschen, besonders eines uns nahe stehenden, befriedige; denn durch die Sympathie werden die Lusterlebnisse Anderer zu unseren eigenen Erlebnissen. So wird das Sympathieprinzip bei Hume zu einem wichtigen Prinzip in seiner Ethik, aber immer bleibt seine Bedeutung im Vergleich mit der Bedeutung des allgemeinen Prinzips des Lusttriebes sekundär. In Bezug auf die eigentlich grundlegende Frage der Ethik bleibt die Sympathie bei Hume ohne jede Bedeutung. Diese eigentlich grundlegende Frage jedes ethischen Systems ist — wir wiederholen es — die Frage: Auf Grund welcher Prinzipien, welcher Eigenschaften der menschlichen Seele kommen wir überhaupt dazu, die menschlichen Handlungen oder besser: die menschlichen Gesinnungen in gute und nicht gute einzuteilen? Diese Frage wird von Hume — wie wir gesehen haben — nur auf Grund des Lusttriebes beantwortet und das Sympathieprinzip kann deshalb bei der Beantwortung dieser Frage gar keine Rolle spielen.

Bei Lipps wie bei Hume herrschen also subjektivistische Tendenzen, beide wollen die ethische Unterscheidung auf ein subjektives Gefühl der Befriedigung zurückführen; bei Hume wird dies subjektive Gefühl der Befriedigung als ein Gefühl der natürlichen Lustempfindung, bei Lipps wird es als ein Gefühl des allseitigen Sichauslebens verstanden. Bei Lipps ist die Einfühlung die Funktion, durch welche das Sichausleben bedingt ist; bei Hume kann die Sympathie auch diese Bedeutung nicht haben, bei ihm kann die Lustempfindung auch ohne jede Sympathie entstehen und die Sympathie kann sie nur jeweilen modifizieren.

Aber weder Lipps noch Hume sind ihren subjektivistischen Tendenzen in ihren ethischen Systemen ganz treu geblieben; und — indem beide eine absolute Moral auf Grund ihrer subjektivistischen Prinzipien (des Luststrebens bei Hume und des Verlangens nach Sichausleben bei Lipps) begründen wollen — zeigen sich bei beiden die gleichen Inkonsequenzen gegenüber diesen subjektivistischen Prinzipien; und bei beiden haben diese Inkonsequenzen dieselbe Tendenz: die Begründung des objektiven Charakters der ethischen Normen, welche (Begründung) von den subjektivistischen Ausgangspunkten aus nicht zu erreichen ist.

---

[6]) „Traktat“ III, S. 327 und II, S. 177.

Diese Inkonsequenzen bei Lipps und Hume und die dadurch geschaffene Ähnlichkeit zwischen den ethischen Systemen beider aufzudecken, ist unsere nächste Aufgabe.

Eine Inkonsequenz gegenüber seinem subjektivistischen Standpunkt ist es, wenn Lipps in seiner Lehre von der praktischen Einfühlung das Wesen des sozial Sittlichen nicht dadurch bestimmt, daß es ein freies Sichausleben voraussetze, sondern dadurch, daß es sich auf objektive Verhältnisse bezieht, und inkonsequent ist es auch, wenn er den Unterschied zwischen sozial Sittlichem und eigentlich Sittlichem wieder auf ein objektives Prinzip zurückführt, das uns bei dem letzteren sagt, worin wir uns ausleben dürfen. Das eigentlich Sittliche ist nicht jedes positiv Eingefühlte, sondern nur jenes Eingefühlte, welches an uns die Forderung stellt, es als sittlich zu betrachten, so wie das glühende Eisen an uns die Forderung stellt, es als an Umfang zunehmend zu denken. Und das Vermögen, auf die Forderungen der Tatsachen zu hören, ist ein von dem Einfühlungsvermögen ganz Verschiedenes. Es ist die Vernunft: die theoretische Vernunft in Bezug auf die logischen Forderungen der Tatsachen und die praktische Vernunft in Bezug auf die sittlichen Forderungen.

Auch in dem Hume'schen ethischen System wird der subjektivistische Standpunkt nicht konsequent durchgeführt. Auch Hume neigt zur Annahme eines objektiven Prinzips, so daß Lipps auch in seinen Inkonsequenzen nur dasjenige weiter entwickelt, was schon in Hume unausgebildet enthalten ist.

Solch' eine Inkonsequenz bei Hume ist es erstens, wenn er das Streben nach eigenem Wohl korrigiert durch die Sympathie mit fremdem Wohl, und zweitens, wenn er das Sympathieprinzip selbst, welches das Auftreten des Bewußtseins vom Sittlichen erklären soll, einer Korrektur gemäß den Forderungen der Vernunft unterordnet.

Indem sich Hume bemüht, eine nicht egoistische Moral zu gründen, bleibt er seinem subjektivistischen Standpunkt nicht ganz treu. Wenn Hume seiner Grundtendenz, den Lusttrieb auch dem Sittlichkeitsgefühl zugrunde zu legen, treu bliebe, so sollte die Lustqualität einer Handlung vollständig genügen, damit wir sie als sittlich bezeichnen könnten, und das Auftreten der Sympathie könnte nicht als eine notwendige Bedingung für das Entstehen des Sittlichkeitsgefühls erscheinen. Wenn die, mit einer Handlung oder Gesinnung verknüpfte Lust, auf Grund welcher die Qualifizierung dieser Handlung oder Gesinnung als sittlich entsteht, nicht direkt, sondern durch das Mitgefühl vermittelt werden soll, so bedeutet das nichts anderes, als daß sie vor uns nicht als unsere subjektive Lust, sondern als fremde, als objektive Lust erscheinen soll. Wenn diese Forderung von

Hume gestellt wird, so heißt das: nicht alles Lustbringende ist sittlich, sondern nur das, was auch den Anderen Lust gewährt. Und das ist dasselbe, was wir bei Lipps — wenigstens bei seiner Erklärung der Entstehung des Bewußtseins von sozialen Verpflichtungen — sehen: indem ein Wunsch, ein Gefühl u. s. w. eingefühlt und dann miterlebt wird, bekommt er „zugleich einen besonderen Gefühlscharakter der Objektivität," d. h. einen Charakter des Sollens bezw. Dürfens.[7]) Von dem Hume'schen Standpunkt aus, nach dem nicht alles Lustbringende, sondern nur dasjenige, welches auf Sympathie beruht, sittlich ist, brauchte Lipps nur einen Schritt weiter zu machen, um zu seinem, in seiner Lehre von den sozialen Verpflichtungen klar ausgedrückten Gedanken zu kommen, daß die Objektivität eines Wunsches, Strebens u. s. w. dasjenige Merkmal ist, welches den sittlichen Charakter dieses Wunsches, Strebens u. s. w. ausmacht. Nichts anderes unterscheidet ja ein durch die Sympathie gegebenes Lustgefühl von einem Lustgefühl, das bloß als eigenes Lustgefühl erlebt wird, als dieses, daß das Erstere von uns als ein fremdes, ein objektiv existierendes Gefühl erlebt wird.

Und je mehr sich Hume bemüht, eine nicht egoistische Ethik zu begründen, desto größer wird bei ihm die Bedeutung der Sympathie und zwar der Sympathie, nicht wie sie Hume im „Traktat" II beschreibt, sondern einer durch die Vernunft korrigierten Sympathie; so daß die Bedeutung eigentlich nicht der Sympathie, sondern der ihr zugrunde liegenden Vernunft zukommt; d. h. die immer steigende Bedeutung kommt immer mehr gerade dem grundlegenden Prinzip der Lippsischen Ethik zu. Mit der immer in Bedeutung steigenden Korrektur — oder besser ethischen Sanktionierung — der Resultate des Lusttriebes wird nach und nach von Hume an Stelle des Lustprinzips gerade jenes Prinzip der ethischen Handlung zugrunde gelegt, welches für Lipps die Hauptsache ist, nämlich die Vernunft.

Dadurch, daß Hume zu dem Satz, nicht alles Lustbringende ist sittlich, noch den Satz, auch nicht jedes Mitgefühl verleiht ohne weiteres den Charakter der Sittlichkeit, hinzufügt, dadurch also, daß er die Notwendigkeit einer Korrektur der Sympathie zugibt und nur diese korrigierte Sympathie für die Grundlage des eigentlich Sittlichen erklärt, hat er den Standpunkt der Lippsischen Ethik vorgebildet. Nach dieser Korrektur der Sympathie durch die Vernunft erscheinen die Resultate des Lusttriebes bei Hume fast dieselben, wie die Resultate des Vernunftsprinzipes bei Lipps. In beiden Fällen gehen ja diese Resultate durch die Prüfung der Vernunft und des Objektiven hindurch. Der Unterschied bleibt nur darin bestehen, daß diese Vernunft bei Lipps von vornherein das Hauptprinzip

---

[7]) Lipps, „Leitfaden der Psychologie", S. 238.

der Sittlichkeit ist, bei Hume aber nachträglich dem sittlichen Charakter die Sanktion gibt. Die beiden Standpunkte unterscheiden sich dadurch, daß für Hume die Vernunft zwar den Lusttrieb korrigieren, aber nicht ein ursprüngliches Streben nach Lust, als eigentliche Quelle der Sittlichkeit, ersetzen kann; während nach Lipps die praktische Vernunft selbst das Bewußtsein von der sittlichen Verpflichtung erzeugt. So fällt bei Hume die Hauptrolle bei der Entstehung der Moral, wie bei der Entstehung aller Wertunterscheidungen, dem Lusttrieb zu; die Sympathie ist nur, sozusagen, eine Hilfsfunktion für denselben, um die moralischen Unterscheidungen als eine Art der Befriedigung dieses Triebes erscheinen zu lassen; und die Vernunft ist nur eine Hilfsfunktion für die Sympathie, um sie und ihre Resultate von der objektiven Wirklichkeit abhängig zu machen. Bei Lipps dagegen fällt wieder die Hauptrolle der objektiven Wirklichkeit und unserem Vermögen des Gewissens, der praktischen Vernunft zu und die Einfühlung ist nur eine Hilfsfunktion, damit die Möglichkeit des Wirkens dieses Vermögens geschaffen werde.

Was Lipps und Hume gemeinsam bleibt, das ist jenes Erscheinen des Vernunftprinzips, welches mit den sonstigen subjektivistischen Tendenzen beider gleich wenig harmoniert. Beide haben mit dem Heranziehen des objektiven Prinzips der Vernunft die Wahrheit bestätigt, daß auf subjektiven Erlebnissen allein kein System und besonders kein ethisches System zu begründen ist, und daß für diesen Zweck ein auf die objektive Wirklichkeit gerichtetes, oder besser ein die Forderungen der objektiven Wirklichkeit feststellendes, objektives Prinzip unentbehrlich ist. Daß Hume trotz aller seiner Bemühung, sogar auf dem Gebiet der Erkenntnis nur auf dem Boden des subjektiven Gefühls zu bleiben, dazu gekommen ist, die Vernunft als ein, unsere subjektiven Erlebnisse auf Grund der objektiven Wirklichkeit korrigierendes Prinzip anzuerkennen, und daß Lipps, welcher sonst vom Hume'schen Subjektivismus ausgeht, dazu gekommen ist, das Prinzip der objektiven Vernunft höher als jedes subjektive Erleben zu setzen, das ist einer der besten historischen Beweise für diese Wahrheit.

Curriculum vitae.

Am 6. August 1884 von den bulgarischen, orthodox-katholischen Eltern: Naïden und Kojka (geb. Bojukliewa), in Koprivstitza (Bulgarien, Bezirk: Pirdop, Kreis: Sophia) geboren, habe ich daselbst 1894 die Volksschule und 1898 die III. Klasse des Progymnasiums beendet. Hierauf habe ich nach 6jährigem Studium das bulgarische Geistlichen-Seminar in Konstantinopel durch die Maturitätsprüfung absolviert und bin als Jerodiakon mit dem Namen Ewthimi in den mönch-geistlichen Stand eingetreten. Nach vierjährigem Studium an der theologischen Akademie in Kiew (Rußland) und nach der Einreichung der Dissertation: „Vergleichung der Bedeutung des Glaubens und der Vernunft bei der Bildung der Weltanschauung“ habe ich daselbst promoviert und den Titel: Kandidat der Theologie erlangt. Von 1908 an habe ich an den Universitäten: Jena, Göttingen, München und Bern die Philosophie studiert mit verschiedenen Unterbrechungen wegen Dienstverpflichtungen und Krankheit. Dazwischen war ich Lehrer in den bulgarischen Geistlichen-Seminaren in Konstantinopel und Sophia und ein Jahr stand ich im praktisch-administrativen Dienste der bulgarischen hl. Synode.

J. E. Sapundschijeff.



